AUTORITA'
E
LIBERTA'

PRIMO INCONTRO ROMANO
1973

VOLPE

FONDAZIONE GIOACCHINO VOLPE

AUTORITA'
E
LIBERTA'

PRIMO INCONTRO ROMANO
1973

VOLPE

© 1974. Tutti i diritti riservati. Giovanni Volpe Editore
in Roma, Via Michele Mercati, 51 - Telefono 87.58.20

PREFAZIONE

Se l'attività di una nascente istituzione culturale va misurata dalla sua prima manifestazione di rilievo, possiamo tranquillamente affermare che la Fondazione Volpe, facendo onore al nome del grandissimo storico da cui essa ha tratto la sua connotazione, s'è già imposta come il miglior punto di riferimento di quella cultura che non vuole degradarsi nell'ammasso dei cervelli entro la rigida barriera delle idee pregiudiziali cui serve la cosiddetta cultura di sinistra, reclutante tutti gli ambiziosi in fregola di premi, di pubblicità, di posti di comando e di sinecure ben retribuite. Questo suo primo Convegno, per l'eccellenza dei nomi dei partecipanti, per l'importanza capitale delle comunicazioni, per l'acuto sviluppo dei dibattiti, ha consacrato definitivamente la possibilità di far risonare nel contrasto delle idee le voci destinate a servire da antidoto alla follia collettivistica e demagogica oggi imperversante.

Ma ciò su cui intendo richiamare di più l'attenzione è la fondamentale importanza del tema del Convegno. Non vi poteva essere scelta più significativa per gettare le basi di un atteggiamento culturale indicativo sul piano generale. Studiare il concetto di autorità in rapporto con quello apparentemente antitetico di libertà comportava — come infatti è avvenuto grazie alla competenza, alla profondità ed all'apertura mentale degli illustri relatori — il compito di affrontare alle radici il groviglio di contraddizioni, di sofismi, di falsi ed ingiustificati dogmi che nutre di sé così catastroficamente la pretenziosa ed intransigente ideologia oggi predominante a tutti i livelli nel mondo che pretende di inter-

pretare le esigenze primordiali della società. Con questo processo di individuazione critica degli errori basilari, prospettante un dissenso che investe le posizioni di partenza, si son costituiti i lineamenti tipici di un moto d'idee capace di determinare una salutare inversione di rotta non riguardo a questo o quel problema particolare, ma proprio in merito alle fondamenta spirituali di un'integrale visione della vita. Ciò conferma d'altro canto l'assoluta indipendenza del programma culturale dell'Associazione da qualsiasi legame con specifici partiti politici, con movimenti qualificati sul terreno parlamentare o propagandistico; negli atti del Convegno trova voce in maniera superiore, perfettamente disinteressata e rigorosamente speculativa, il provvidenziale abito mentale di chi non vuole indrappellarsi nel gregge dei passivi ripetitori di ideologie monocordi e tendenziose, avvilite a slogans *e nutre l'eroica speranza che la forza di un ripensamento sistematico lucido ed onesto riesca a raddrizzare la coscienza collettiva già scivolante lungo una china che porta al baratro.*

Sono questi i tempi in cui i concetti di libertà *e* democrazia, *pur avendo ormai assunto una disorientante pluralità di accezioni, di convincimenti e di indirizzi pratici che testimonia la debolezza e l'illogicità dei princìpi informatori, pur rappresentando l'esempio massimo della confusione delle lingue in cui è irrimediabilmente precipitata ogni velleità di sana organizzazione d'un discorso politico o morale, costituiscono tuttavia il « sesamo apriti », la parola taumaturgica, il presupposto dommatico ed il primordiale articolo di fede per lo sviluppo di ogni ricerca e di ogni progetto in materia di vita civile. Per ora ne emerge soprattutto l'insanabile contraddizione che spezza lo stesso fronte laico in tre sezioni: quella dei tradizionali liberali o liberisti, volgentisi ancora all'esperienza preilluministica dell'Inghilterra di Guglielmo III ed Anna, alla tipica rivoluzione incruenta del 1689, alla concezione politica alimentata soprattutto dalla contestazione del dogma della monarchia di diritto divino, cui si sostituiva l'ideologia con-*

trattuale fra re e popolo, a difesa degli interessi costituiti e sempre più irrobustiti delle classi produttive; quella della cosiddetta democrazia progressiva, erede del giacobinismo terrorista del 1793, il quale, avendo perduto ogni forza nel senso della democrazia integrale ed interclassista fiorita nella Francia della terza repubblica (quale è infatti oggi nel mondo, salvo la disordinatissima e disorientata Italia attuale, la repubblica che si regge in forza di quel modello? dovremmo se mai rifugiarci nell'esempio di alcune monarchie socialiste *dell'Europa settentrionale), avendo smarrito la fede che creò la grande nazione armata fronteggiante la prima coalizione, ha finito per accogliere in pieno la prepotente suggestione della Russia sovietica, falsando il concetto di libertà nel senso ristretto (e lì ancora lontano da una integrale attuazione) della libertà dal bisogno, realizzata più che altro con la brutale abolizione della proprietà privata, e distorcendo quello di democrazia nel senso della lotta di classe, della dittatura del proletariato, applicata per giunta solo in senso negativo, perché poi, per il suo stesso carattere originario di sofisma, essa è sfociata inevitabilmente nell'effettiva dittatura dei burocrati e dei tecnocrati; quella infine della contestazione estrema, battezzata abusivamente col nome di* maoismo, *sostituente, ed alla carlona, gli ideali anarchici alla Bakunin al rigoroso marxismo-leninismo e blaterante di distruzione del sistema, per rivendicare le più oscure velleità dell'individuo, paradossalmente identificato con la massa informe ed anelante a realizzare proprio le cupidigie più torbide e meno confessabili ispirate da quella società dei consumi contro cui si declama.*

E' evidente che tutte queste pur fra loro inconciliabili sfumature sono il portato del secolo dei lumi, dell'infatuazione per la massa considerata come la sede in cui la ragione potesse tranquillamente ed agevolmente diffondersi seguendo le propensioni naturali e distruggendo tutta intera l'eredità della tradizione. Non per niente oggi fra gli intellettuali di sinistra furoreggia il culto dell'illuminismo settecentesco, considerato ed esal-

*tato come l'atteggiamento più fecondo dello spirito umano in tutta la sua storia millenaria, come l'imprescindibile fondamento da cui deve partire e trarre alimento tutto l'odierno slancio di creazione di un mondo collettivistico, improntato al livellamento dei valori, all'utilitarismo pratico, al progresso scientifico e tecnico come unica forma concepibile di avanzamento spirituale, all'inveramento della felicità in terra con la soddisfazione dei bisogni materiali. Si trascura il fatto che il Settecento anteriore al giuramento della Pallacorda ed alla presa della Bastiglia ha visto esercitarsi sul piano delle riforme l'*auctoritas *dei principi, alla quale si richiamavano in linea teorica anche alcuni dei più autorevoli fra gli enciclopedisti e gli altri distributori di* lumières. *Del resto col carattere paternalistico e dittatoriale assunto dal potere in tutti i paesi a regime comunista per le stesse spinte nascenti automaticamente dalla demagogia classista, un programma innovatore affidato all'intuito od all'arbitrio di un* princeps *non può più apparire qualcosa d'irrazionale e d'artificioso. Anche in questo si palesa il definitivo fallimento del liberalismo tradizionale, affissantesi nel regime dei Comuni inglesi e quindi salutante nella Rivoluzione francese, specie in quella costituente e poi in quella termidoriana e direttoriale, la forza che aveva sottratto gli impulsi riformatori dalle mani dei re e li aveva affidati alla volontà legiferante del popolo, unica sede naturale di questa progressiva palingenesi. Oggi che il capitalismo creativo di tipo ottocentesco sta tramontando e ad esso, per l'esigenza stessa dei grossi impianti e dell'economia programmata, si va sostituendo la tendenza a fondere conduzione privata e conduzione pubblica con sempre maggiore controllo ed intervento delle autorità statali, e per conseguenza anche le classi lavoratrici stanno assumendo una parte sempre più cospicua nella regolamentazione delle forze produttive, è tramontata ogni possibilità di tener fermo al sistema politico ed economico basato sul liberismo degli scambi, sulla legge della domanda e dell'offerta e sulle assemblee rappresentative come esclusive detentrici del*

potere legislativo e matrici e garanti di quello esecutivo. Oggi si va facendo sempre più chiara l'insostenibilità dei sistemi fondati sul principio di una minoranza di eletti a rappresentare l'intera collettività, e s'inclina sempre più verso la manifestazione plebiscitaria dei voleri della massa, destinata ineluttabilmente a degenerare nella dittatura di un gruppo ristretto emerso come frangia suprema, come schiuma distillata del moto universale. E questa è la conseguenza suprema dell'illuministica guerra di sterminio ai princìpi di superiore autorità, ai dogmi di regolamentazione spirituale trasmessi dalla tradizione, nel furore d'affermare non i valori supremi dell'individuo, la libertà del suo spirito, ma la spinta carnale della folla a svincolarsi da ogni coercizione d'ordine trascendente per conquistare gli agognati vantaggi materiali anche a costo d'istituire la norma orwelliana del gregge, anzi proprio con questo propomimento, ritenuto più atto ad assicurare la perfetta parità a tutti gli usufruttuari del nuovo sistema.

La facile constatazione di come il liberalismo sia servito solo da veicolo all'esplosione dei furori demagogici radicalmente eversivi dimostra come esso, condannato oggi a vanificarsi proprio come anacronistica sopravvivenza di una fase preliminare rispetto agli odierni orientamenti collettivistici, sia stato solo la prima tappa di un moto tendente alla soddisfazione degli interessi materiali perseguita mediante il rinnegamento di tutta la preesistente struttura ideologica e morale. Come abbiamo già detto, l'affermazione del contrattualismo nei rapporti politici e sociali fu dettata dalla velleità di affermazione delle classi commerciali e produttive, creatrici della nuova ricchezza e tendenti a far prevalere sopra ogni altro valore le realizzazioni concrete dei loro sforzi materiali. La libertà da loro bandita era in fondo la libertà di guadagnare, di migliorare le condizioni economiche: enrichissez-vous *fu il motto della monarchia orleanista dopo le* trois glorieuses. *E le classi nullatenenti, che da secoli avevano, per le loro misere condizioni materiali, una coscienza desta solo ai problemi del so-*

*stentamento e dei mezzi per sopravvivere, si avviarono anch'esse lungo la spirale delle rivendicazioni economiche, con la conseguenza che il principio d'autorità, finendo con essere arbitrariamente identificato col potere detentore della ricchezza, fu additato all'esecrazione, fu condannato alla soppressione. Non per niente proprio allora, con Proudhon, Fourier, Saint-Simon, l'umanitarismo romantico s'indirizzò alla contestazione delle strutture come responsabili di sperequazioni nel godimento dei beni materiali, e poi Carlo Marx riuscì a piegare la dialettica hegeliana ad un'interpretazione materialistica del mondo in cui l'*homo oeconomicus *finiva per divenire sostanzialmente l'unica entità oggetto d'attenzione. Non dobbiamo perciò meravigliarci più se nel terzultimo decennio del sec. XIX il* Sillabo *espresse quella condanna del liberalismo, che allora apparve e tuttora a molti appare un'incredibile negazione degli aspetti più indiscutibili e gloriosi della civiltà in progresso.*

Con ciò abbiamo posto il dito sull'aspetto più gravoso di questo problema di fondo. Il disprezzo per la civiltà medioevale, il volterriano écrasez l'infâme *proclamati dall'illuminismo erano la condizione prima di successo per il moto affermante la libertà solo come liberazione delle possibilità di avanzata degli individui e più ancora delle masse nello sfruttamento dei beni di consumo. Occorreva innanzitutto far piazza pulita di tutta la* Weltanschauung *tradizionale basata sopra una concezione religiosa collaudata da un'esperienza di millenni (chè anche la vita filosofica e religiosa del mondo classico e del mondo ebraico va inclusa nella considerazione del fenomeno). E questa frenesia ha avuto oggi una ripresa massiccia, dietro impulso della guerra bolscevica alla religione, e profittando del fatto che in molti paesi occidentali partiti appoggiati alla Chiesa hanno esercitato o continuano ad esercitare il potere in difesa del sistema costituito. Di qui la necessità di scardinare ogni residuo di fede nella massa, di polverizzare tutto l'insieme di persuasioni su cui poggia il riconoscimento dell'autentica autorità, quella del trascendente, rego-*

latrice delle umane cose in forza di una consapevole accettazione da parte dell'umana ragione. Gli esempi di questa crociata rinnovante la veemenza dell'enciclopedismo illuministico potrebbero moltiplicarsi: ecco p. es. nella Storia d'Italia *einaudiana, mirante a presentare uno spaccato analitico delle componenti della coscienza nazionale, ogni elemento sottoposto, in disordinata sistemazione (ora nel volume introduttivo, ora nei due conclusivi), ad una attenta ricerca, salvo la coscienza religiosa, degradata, quando vi si accenna, a folklore od a grossolana formulazione degli istinti negativi, come nel pazzesco saggio di Alessandro Fontana sulla scena. Persino un evento così significativo, come il rinnovamento della spiritualità dei fraticelli determinato dal pontificato di Giovanni XXIII, è stato distorto, grazie anche a certe incoscienti interpretazioni di taluni principî del Concilio Vaticano II, a segnacolo di messaggio puramente sociale, ad incoraggiamento verso certi connubi con la visione marxista della vita e della comunità, sfocianti verso l'anticristiana conclusione che il regno di Dio è di questo mondo, e quindi spingenti verso la più brutale dissacrazione di tutto ciò che è sostanza di fede nel trascendente, e quindi effettivo connotato di confessione religiosa. Ed il più tragico è che numerosi ambienti ecclesiastici, nell'ingenua illusione di poter conservare l'antico potere proselitistico mercè questa fornicazione contro natura con le dottrine più consapevolmente atee e materialistiche, moltiplicano le più oscene concessioni a questo travestimento del messaggio di Cristo in chiave marxista-leninista.*

E' naturale perciò che la cultura non conformista, impegnata a fronteggiare le follie livellatrici del laicismo marxista equivocamente iperdemocratico, debba indirizzarsi al ripotenziamento di quelle vigorose correnti spiritualiste che, secondo il naturale avvicendamento ciclico di tendenze che caratterizza la storia della cultura, reagirono immancabilmente ai furori iconoclasti del razionalismo sensistico ed utilitario; così fu infatti con l'era dell'idealismo e del romanticismo dopo il ciclone

dell'illuminismo settecentesco, così, alla fine dell'Ottocento e nella prima metà del nostro secolo, con le varie correnti in diversa forma spiritualiste che reagirono al positivismo scientistico e collettivistico. S'intende che, ad evitare equivoci ed errori, bisogna sottoporre anche queste fasi della spiritualità europea ad un'attenta revisione critica. Noi superstiti alle catastrofi provocate proprio dal trionfo di movimenti politici dichiaratamente antimaterialistici ed anticomunistici, dobbiamo star molto accorti per sceverare in essi le copiose eredità, in senso più brutalmente collettivistico, anticulturale, materialistico ed antireligioso, che essi trassero proprio dai movimenti cui intendevano contrapporsi. Per esempio il pensiero di Joseph de Maistre, oggi tornato di moda, va soppesato per discriminarvi ciò ch'è vivo da ciò ch'è morto. Ma ad ogni modo solo nel senso di quelle rinnovate esperienze spiritualiste va riproposto ed approfondito il concetto che principio d'autorità ed ideale di libertà individuale debbono esser conciliati alla luce di una Weltanschauung *d'origine religiosa che ponga l'esigenza del trascendente e per naturale conseguenza quella dell'assoluta priorità delle concezioni e delle norme morali in ogni forma d'attività sociale e politica. S'intende che a rafforzare questo orientamento è indispensabile valorizzare (checchè blaterino i denigratori dell'antico) la formidabile eredità del pensiero filosofico e politico classico, che ha fatto da leva alla più profonda inserzione del messaggio cristiano nella cultura e nella spiritualità dell'Occidente.*

Proprio a tutte queste esigenze ha luminosamente obbedito, e nel migliore dei modi, il Convegno della Fondazione Volpe. In forma esemplare ha impostato la problematica, con dovizia eccezionale di riferimenti e di analisi, Marcel de Corte nella grandiosa relazione introduttiva, che prende le mosse dall'età classica per puntualizzare tutte le pietre miliari e notomizzare nella loro genesi complessa e sconcertante tutte le deviazioni ideologiche che, con seducente efficacia illusionistica, hanno finito per creare una costante antinomia al normale svi-

*luppo dei principî tradizionali. Vi è conglobata e genialmente illuminata tutta l'esperienza storica del nostro travagliato mondo. Dovremmo citare tutte le altre comunicazioni per seguire la vigorosa tensione mai venuta meno nel prosieguo della trattazione. Ci limiteremo a ricordare un istruttivo caso particolare sottopostoci da Armin Mohler analizzando l'attuale situazione della Repubblica federale tedesca sotto il regime Brandt, che soffre di un'oscura viscerale sollevazione dei massmedia imboniti da una genia di protestatari sognanti la conquista del potere mediante la sistematica demolizione di tutte le sovrastrutture ideali e formali del vigente sistema politico: situazione che, anche se non punteggiata in pari misura dalle manifestazioni di follia collettiva cui noi siamo in preda, ci offre un prezioso termine di confronto per la sofisticata contestazione che imperversa da noi. Non si può poi tacere del geniale contributo di Vintila Horia che, analizzando l'*Ulisse *di Joyce, trova nella maggiore letteratura del secolo un documento d'estrema importanza della degradazione della coscienza dell'uomo contemporaneo e delle ragioni che l'hanno determinata: un documento che fa da* pendant *a ciò che l'opera di Eliot ci addita sulla via della palingenesi attraverso la riconquista della più alta tradizione. Parimenti non si può tacere del saggio di Erik von Kuehnelt su* Democrazia e autorità *che sviluppa ed integra quello iniziale del de Corte, facendo la più spietata anatomia del viluppo d'inconciliabili contraddizioni in cui è tormentosamente imprigionato il concetto attuale di democrazia, e delle carenze costituzionali che ne fanno un nome vano senza soggetto.*

Va da sé che in tutte le direzioni in cui il Convegno ha gettato su problemi particolari la luce promanante dall'approfondita trattazione del problema centrale si è saputa conservare miracolosamente, nonostante la diversità e la varietà dei relatori, la più salda coerenza con le premesse emerse dalla discussione fondamentale. Basta citare la relazione di Massimo Pallottino sull'autorità nella ricerca scientifica e le comunicazioni di

natura economica, convergenti e culminanti nella relazione di Giuseppe Ugo Papi: naturale conclusione di un Convegno che, intrattenendosi sulla crisi della società contemporanea, non poteva non porre in primo piano i problemi di quell'aspetto della vita che il predominante materialismo utilitaristico fa avvertire preminenti.

ETTORE PARATORE

Prima Seduta

Presidente: Vintila Horia

PAROLE D'APERTURA

Signore e Signori, cari amici, ho il piacere di inaugurare questa prima riunione della Fondazione Volpe e di dire qualche parola prima che questo Congresso si apra. Innanzi tutto un cenno sulla stessa Fondazione, anche se tutti loro la conoscono già. Costituita da poco tempo a Roma, è una Fondazione italiana, europea, anzi mondiale, creata da amici ed allievi di Gioacchino Volpe, il famoso storico universalmente noto. Questa Fondazione ha il merito di aver riunito personalità illustri provenienti da tutti i paesi occidentali: scrittori famosi, professori conosciuti e apprezzati in tutti gli ambienti universitari del mondo, storici come Arnold Toynbee, scienziati, umanisti. Lo scopo di questa Fondazione è non soltanto quello di rendere un permanente omaggio alla memoria di Gioacchino Volpe, ma anche di creare una nuova atmosfera e una nuova dottrina intorno alla vera cultura.

Io direi che abbiamo cominciato a vivere una nuova epoca nella storia spirituale del mondo; un'epoca in cui il concetto di rivoluzione è un concetto in decadenza, perché gli uomini si rendono conto del contenuto autentico della parola rivoluzione, che vuol dire tornare indietro. Un concetto che duecento anni fa le ideologie hanno preso in prestito dall'astronomia. Come loro san-

no, infatti, rivoluzione vuol dire tornare sempre allo stesso punto. Vediamo, per esempio, come la rivoluzione russa sia tornata, torni sempre ad un punto nello spazio e nel tempo: il punto della tirannia, situato nella Storia prima del 1917. Questo è il destino terribile delle rivoluzioni, questo ritorno, questo mito dell'eterno ritorno nel tempo delle ideologie di sinistra. Viviamo dunque un vero tempo rivoluzionario che è quello della reazione. Cioè, noi uomini situati al di là del concetto di rivoluzione, del concetto classico o invecchiato di rivoluzione, facciamo quello che si chiama una reazione, cioè organizziamo una specie di movimento contro questa falsa rivoluzione e reagiamo, per utilizzare una parola ad hoc, *contro la tirannia, contro la stupidità, contro tutti i falsi concetti che sta utilizzando la sinistra, e in particolare il marxismo.*

Credo che una delle missioni di questa Fondazione, punto di riferimento di intellettuali di chiara fama, dovrebbe essere, appunto, quella di elaborare una nuova dottrina intorno a questo principio, così mal visto fino ad oggi, di reazione, che è in fondo la vera rivoluzione di questi anni.

Vorrei aggiungere che dobbiamo o possiamo ritrovarci intorno ad una specie di simbolo storico e politico, quello che gli spagnoli chiamano reconquista, *cioè riconquista: che è un momento essenziale nella storia della penisola iberica; la lotta, cioè, durata ottocento anni contro un'invasione, contro una falsa rivoluzione: l'invasione della Spagna da parte degli arabi durata, appunto, otto secoli. Come noi, gli spagnoli di allora si sono riuniti in un piccolo nucleo nel nord della Spagna e da lì hanno a poco a poco riconquistato il loro territorio geografico e spirituale lottando e vincendo. Credo che intorno a questo concetto di* reconquista, *come si dice in spagnolo, possiamo anche noi riunirci spiritualmente perché siamo, in questo momento, impegnati in una lotta, in una crociata chiamata* reconquista.

E con ciò lascio la parola all'illustre filosofo cattolico, uno dei più noti studiosi del nostro tempo: al pensatore belga Marcel De Corte, autore di opere da loro conosciute e tradotte in tutte le lingue. Uno dei suoi ultimi libri è stato pubblicato recentemente dall'editore Volpe.

La parola al professor De Corte.

Marcel de Corte

EVOLUZIONE E FONDAMENTO DELLA NOZIONE D'AUTORITA'

Che la nozione d'autorità sia messa in causa nel cuore stesso della crisi planetaria in cui macera, fermenta e ribolle, a gradi diversi, mai nulli, l'umanità attuale, è d'una evidenza lampante. Non esiste luogo al mondo in cui l'autorità non sia contestata, e i paesi detti totalitari, nonostante la potenza del loro apparato poliziesco, non fanno eccezione. La famiglia stessa, ultimo ridotto in cui l'autorità pareva invincibile, è attaccata da ogni parte: i genitori depongono le armi di cui la natura li ha provvisti di fronte alla loro progenitura in rivolta. Quanto alla Chiesa cattolica, « tempio delle definizioni di dovere », come la chiama Maurras, essa ha, in un sol colpo, abdicato ad ogni autorità dopo il recente Concilio. Dopo aver conosciuto, nel corso dell'ultimo secolo e agli inizi di questo, una « morale senza obbligazione né sanzione » che mette capo oggi, con Sartre e i suoi accoliti, a una morale della liberazione totale nei confronti di ogni costrizione e all'apoteosi dell'Io, ecco che abbiamo sotto gli occhi lo spettacolo prodigioso, affascinante, incredibile, di una Chiesa senza obbligazione né sanzione, di una Chiesa « permissiva », in

cui la legge liturgica cede ad ogni sregolatezza, in cui la legge naturale involuta nei peggiori sofismi ha fatto posto alle più pericolose divagazioni della coscienza abbandonata al proprio arbitrio.

Se si vuole misurare l'ampiezza e la profondità della crisi d'autorità nella Chiesa cattolica, non basta sottolineare la rivolta di una parte del basso clero che si agita contro i suoi vescovi, né la volontà di potenza di una Gerarchia quasi unanimamente levata contro il potere pontificio, né la distanza presa dagli ultimi due Papi nei confronti degli imperativi della Tradizione continuamente richiamati da tutti i loro predecessori; occorre soprattutto essere attenti all'immensa rivoluzione operata nell'insegnamento della Chiesa. La scomparsa dei comandamenti di Dio e della Chiesa nei nuovi catechismi è a questo proposito il segno più evidente, ed anche il più carico di conseguenze, della rovina dell'autorità nella Chiesa militante. Il legame morale che assoggettò i fedeli ad una legge religiosa o sociale è ormai spezzato. Non c'è più nessuno nella Chiesa, che sappia che cosa deve o non deve fare. Il principio del soggettivismo rivoluzionario: *Ama et fac quod vis*, ha travolto l'ultima diga innalzata con l'aiuto di Dio dal genio umano contro la Sovversione universale. Col pretesto che Dio è Amore, ogni amante di non importa che cosa e di non importa chi è ormai Dio. L'*eritis sicut Dei* si coniuga al presente. La promessa del Tentatore è in procinto di compiersi. La divisa dei nostri contemporanei, di tutti coloro che si precipitano ciecamente nella schiavitù e di tutti gli spiriti che si danno il nome di liberi, è: *né Dio né padrone*.

L'autorità è oggi la cosa più odiosa che ci sia al mondo, e poiché non esiste e mai esisterà società degna di questo nome senza autorità, non c'è da stupirsi nel vedere l'umanità vacillare continuamente al limite dell'anarchia e la rivoluzione permanente, di cui il pianeta è preda, non poter più essere soffocata se non da un apparato poliziesco onnipresente.

L'uomo contemporaneo rifiuta l'autorità, la sua ne-

cessità, i suoi benefici. Oscilla perpetuamente tra ciò che ne è il contrario e ciò che ne è la caricatura. Per comprendere questa situazione distruttrice dell'ordine sociale, è necessario sceverarne le cause. La storia le indica senza ambiguità: essa si divide sotto i nostri occhi in due periodi: l'uno in cui, se le autorità *al plurale* si contestarono sovente le une con le altre, l'autorità *al singolare* non fu mai messa effettivamente in dubbio; l'altro, che è il nostro, in cui essa è rifiutata nella sua stessa essenza.

A credere al poeta spagnolo, tutto ciò che non appartiene alla storia dell'antichità è *utopia*. La storia della Grecia e di Roma ci rivela così la natura *reale* dell'autorità, principio vitale delle società umane. Ma per comprenderne l'insegnamento, è necessario che ci sbarazziamo dei pregiudizi fantastici che ci derivano dalla nostra epoca e che ci proiettiamo, nostro malgrado, nel passato. La Rivoluzione francese che ruppe completamente, in tutti i campi, con il mondo antico non cessa d'essere stata la prima vittima di questa illusione retrospettiva: è noto che essa cercò i primi modelli del suo atto di sovversione del reale e del suo culto dell'utopia in Grecia e a Roma. Non c'è quasi storico moderno che non segua il suo esempio, col pretesto che la Grecia coltivava al più alto grado la libertà e l'eguaglianza, e che Roma fu il tipo stesso della Repubblica.

Nulla di più falso. Senza entrare in particolari fastidiosi, è sufficiente far rilevare che la *democrazia* ateniese e la sua *isonomia* o *eguaglianza* dei cittadini di fronte alla legge non hanno assolutamente nulla a che fare con ciò che un orecchio moderno intende con tali parole. La *democrazia* era di fatto una *aristocrazia* di cittadini formalmente distinta dall'immensa maggioranza degli abitanti di Atene, composta di meteci e di schiavi. Quanto all'eguaglianza dei cittadini, essa acquista il suo significato soltanto in un quadro sociale prestabilito, in cui il bene comune della Città esercita su di loro il suo primato: *tutti ne fanno egualmente parte, ma non ne sono affatto parti eguali.* Al contrario! Pe-

ricle stesso, nell'epoca di massimo splendore del regime, ce ne avverte, e il suo esempio ne è la prova: all'*isonomia* si sovrappone l'*eccellenza*, l'*areté* di coloro che, meglio dotati nell'arte del *logos, parola* e *ragione* ad un tempo, persuadono gli altri della pertinenza della loro opinione; questa eccellenza stessa si subordina al bene comune della società la cui trascendenza le comunica forza e vigore, e il primato degli interessi della Città sull'individuo è esso stesso giustificato dalle divinità poliadi, dal culto degli eroi, da quello degli antenati che ne garantiscono l'immutabile necessità.

Nulla è più estraneo allo spirito greco dell'individualismo dei diritti dell'uomo e del cittadino, che modella la società secondo la volontà dei suoi membri. Nonostante tutte le lotte tra fazioni rivali per la conquista del potere che l'hanno scossa, Atene non ha mai cessato di professare ad alta voce, all'epoca del suo massimo fiorire, che la persona ha come fine il bene superiore della Città. Che la società sia al servizio della persona, come correntemente oggi si sente affermare, anche nelle dichiarazioni pontificie e conciliari, sarebbe sembrato al cittadino greco un'aberrazione senza pari, in contrasto con la più limpida evidenza della ragione che proclama che la parte è inferiore al tutto, e corruttrice della virtù di giustizia generale la quale vuole che la persona sacrifichi fin la sua stessa vita per il bene comune della Città. Il sentimento di Pericle, come quello di ogni uomo bennato, è che la società è un fine e non un mezzo: l'uomo è *per natura* un animale sociale, votato a vivere ed a meglio vivere in una Città che ha fondato secondo il più intimo voto del suo essere, ed alla quale egli deve un'obbedienza religiosa che si esprime nella virtù di pietà patria. In uno dei suoi discorsi riportati da Tucidide, l'uomo di Stato ateniese sottolinea la trascendenza di questa legge suprema, la cui autorità si stende su tutti i cittadini: « Noi obbediamo a questa legge non scritta, la cui trasgressione, a parere di tutti, infligge al violatore un disprezzo universale ».

Nella « democrazia » ateniese, non è vero che « tutti

i poteri emanano dalla nazione », ma hanno la loro fonte *nel fine stesso perseguito dai cittadini*, cioè *la loro unione, il loro bene e la loro salvezza comuni*, la difesa della Città contro i suoi nemici. Come scrive Max Pohlenz nella sua classica opera: *La libertà greca, natura ed evoluzione di un genere di vita*, « la libertà dell'individuo non poteva esercitarsi se non nei limiti degli interessi della collettività », legge suprema di tutti i suoi atti, così come lo testimonia l'ammirevole risposta di Demarato a Serse: « I Lacedemoni, se sono liberi, non sono liberi da tutto. Essi hanno un padrone, *la legge*, che essi temono molto più ancora di quanto i tuoi sudditi non temano te, ed essi fanno tutto ciò che questo padrone loro comanda ». *Ho nomos pantôn basileus*, « la Legge, regina di tutte le cose », questa formula di Pindaro riassume la concezione che i Greci avevano dell'autorità, e tale autorità trascendente della Legge non deriva dagli uomini, ma dalla sua natura divina. Già Eraclito lo rilevava: *tréphontai pantes hoi anthrôpeioi nomoi hypo tou theiou*, tutte le leggi umane sono nutrite dal Divino.

E' chiaro che l'*isonomia* greca, situata in un tale contesto, non ha nulla in comune con l'eguaglianza dei moderni: la Legge genera la prima e sottomette tutti i cittadini alla sua autorità; essa non è un'opera dell'uomo, ma l'espressione della sua immutabile natura sociale, indipendente dalla sua volontà e dal suo arbitrio; è, al contrario, la seconda a generare la Legge, prodotto delle volontà umane e, come tali, sempre revocabili. Le caratteristiche che i Greci attribuirono alla tirannia confermano questa radicale differenza: il tiranno non si sottomette alla Legge; non agisce in vista del bene comune della Città, ma per il suo proprio bene; e la sua vittoria sulla Legge si fonda sull'*eguaglianza* dei cittadini, « sul livellamento delle élites, sull'annientamento degli spiriti superiori, e su tutti i mezzi che impediscono ai cittadini di conoscersi gli uni con gli altri », e che fanno loro dimenticare la propria natura sociale, come Aristotele diagnostica nella sua *Politica*.

Tutti i regimi hanno la loro imperfezione. L'*azione* politica appartiene non al dominio della necessità, bensì a quello della contingenza, delle cose che possono essere buone o cattive e che si rapportano al futuro con l'incertezza, l'indeterminazione, l'instabilità che una tale relazione comporta. E' stata presa una decisione imprudente? Essa può far volgere un regime alla propria perdizione e orientarlo dal bene comune al suo contrario. Per questo tutti i regimi si riattaccano in ultima analisi, per consolidarsi, alla natura delle cose, ad un *ordine immutabile* dell'universo, ad una *legge divina* salda ed incrollabile, da cui la contingenza delle azioni umane riceve una regola, una stabilità, una continuità, una permanenza che la preserva dalle imprevedibili scosse del caso e dagli inattesi rivolgimenti della fortuna. Dal momento in cui tale rapporto della legge morale o della legge politica con la legge naturale è rotto, dal momento in cui la subordinazione dell'*azione* morale o politica al nucleo delle verità immutabili che la *contemplazione* dell'universo scopre, viene ad allentarsi, i fondamenti della società vacillano. Un regime considerato come benefico o, data la precarietà dell'ordine umano, come un minor male, si trasforma in causa di disordine, con lo inevitabile ricorso alla violenza o alla sola costrizione fisica che questo rovesciamento provoca.

E' ciò che la Grecia ha conosciuto all'epoca della sofistica trionfante. Il tema costante della predicazione dei sofisti è l'opposizione della natura e della legge, considerata non più come un prolungamento della natura, ma come una *convenzione* sempre abrogabile. Ogni regime oscilla così nell'instabilità. Il cittadino non obbedisce più alla legge superiore della Città. Ogni legge è soltanto ostacolo alla libertà. L'individuo non è più sottomesso all'ordine sociale. E' l'ordine sociale che si sottomette a ciò che oggi chiamiamo « esigenza della persona umana ». Nelle *Elleniche*, Senofonte ci descrive lo scatenarsi della licenza ad Atene. L'oratore che pretendeva ricordare il regno della Legge, si faceva fischiare, col pretesto che « è insensato che il *demos* non abbia

il diritto di fare ciò che gli piace ». Platone è ancora più netto. Le pagine che ha scritto a questo proposito nel libro VIII della *Repubblica* sono di una attualità scottante: « Quando uno Stato democratico, assetato di libertà, trova alla propria testa dei cattivi coppieri — corrotti dalla sofistica di moda —, non conosce più misura e si ubriaca di libertà pura; allora, se coloro che governano non sono estremamente arrendevoli e non gli concedono una completa libertà, li mette sotto accusa e li punisce come criminali e oligarchi. E se ci sono dei cittadini sottomessi ai magistrati, li si schernisce e li si tratta da uomini servili e senza carattere; ma i governanti che sono governati e i governati che sono governanti, ecco coloro che vengono vantati e stimati, sia in privato, sia in pubblico. Non è inevitabile che in un simile stato lo spirito di libertà si estenda a tutto, e penetri nell'interno delle famiglie e che alla fine l'anarchia si sviluppi giungendo fino agli animali? Voglio dire con questo che il padre si abitua a trattare suo figlio da eguale e a temere i suoi figli, che il figlio si mette alla pari con il padre e non ha più rispetto né timore per i propri genitori, giacché vuole essere libero; che il meteco diventa l'eguale del cittadino, il cittadino del meteco, e così pure lo straniero. In un simile Stato, il maestro teme e lusinga gli scolari, e gli scolari si fanno beffe dei maestri, come dei precettori. In generale, i giovani si mettono alla pari dei vecchi e lottano con loro a parole ed a fatti. I vecchi, dal canto loro, per compiacere i giovani, si fanno faceti e compiacenti e li imitano, per non aver l'aria di essere noiosi ed autoritari. L'ultimo eccesso a cui giunge l'abuso della libertà in un simile governo, è quando gli uomini e le donne comprati siano non meno liberi di coloro che li comprano. La libertà e l'eguaglianza superano ogni limite nei rapporti tra uomini e donne. Persino le bestie che sono a servizio dell'uomo sono qui molto più libere che altrove, a tal punto che bisogna averlo visto per crederlo. Qui veramente le cagne, come dice il proverbio, assomigliano alle loro padrone... E così dappertutto si

ha un eccesso di libertà. Si capisce quale grave conseguenza abbia l'accumularsi di tutti questi abusi: rendono i cittadini così suscettibili che al minimo segno di costrizione, questi si irritano e si ribellano, col farsi beffe delle leggi scritte o non scritte, al fine di non avere assolutamente nessun padrone, *hina dè médamêi mèdeis autois êi despotès*. Tale è il bello e seducente inizio della tirannide ».

Si potrebbe meglio descrivere la crisi di autorità cui soccombono gli Stati moderni e le Chiese?

Platone arriva fino all'estremo della sua analisi. Mette a nudo il principio di morte che conduce queste società alla perdizione. L'autorità crolla, e con lei tutte le comunità di cui essa è asse, giacché non si fonda più su Dio, secondo la via indicata dalla considerazione della natura, *ma sull'uomo* sciolto dall'osservanza della legge che lo trascende e che esige da lui l'obbedienza al bene comune della società e al Bene comune universale, *sull'uomo* proclamato *misura di tutte le cose* dai Protagora di tutti i tempi, sull'uomo che si proclama dio. Non esiste più autorità, non esiste più società *umana,* in quanto *Dio è morto*. Dostoïewski l'ha detto una volta per tutte ne *Gli ossessi*: « Senza Dio tutto è permesso ».

Vigile testimone della sua epoca — e della nostra — Platone scopre nell'*empietà*, nella distrazione della fede spontanea dell'intelligenza umana in un ordine cosmico, modello dell'ordine della Città garantito dagli dèi, e nello sfruttamento della credulità, nella contraffazione del bene pubblico, nel rovesciamento della finalità in cui l'Io agisce per l'insieme in un adattamento sempre più stretto del Tutto all'Io individuale e collettivo, nell'impostura dei falsari della filosofia, della politica, della religione: i sofisti, i tiranni, i demagoghi e strateghi, gli indovini e maghi, i celebranti dei culti e dei misteri privati, in tutto ciò insomma che oggi riluce sotto i nostri sguardi tanto negli Stati quanto nelle Chiese, l'origine della crisi dell'autorità e della deriva dell'uomo verso l'animalità del gregge, verso ciò che

egli chiama « il grande Animale », la massa, negazione dell'umano e del divino.

Nulla di tutto ciò è ancora sistematizzato, è divenuta « la filosofia » ufficiale delle Città. Non è ancora *l'autorità come tale* a trovarsi negata, ma *le autorità* che la rappresentano e la esercitano. Ma il principio di morte è già all'opera nella distorsione che subisce il legame di filiazione che unisce il potere divino al potere umano. Con la penetrazione del genio Platone ha visto che l'autorità, l'*archè*, che significa l'*inizio* e il *comando* generatore dell'armonia tra le condotte umane e l'ordine nella Città, non si mantiene se non collegata alla sua origine trascendente, e che là dove tale inizio primo è rifiutato, comincia ineluttabilmente *la fine*. La Città greca, come è noto, non è sopravvissuta a tale « mutazione ».

Lo stesso si può dire, per molti aspetti, della Repubblica e dell'Impero romani.

Così come la Grecia chiamava con lo stesso nome l'origine e l'autorità e li cingeva d'una aureola religiosa, Roma fa dell'*auctoritas*, della stessa radice del verbo *augere*, il principio vitale di crescita e di sviluppo delle società umane messo in opera dall'*auctor*, dal fondatore di una Città il cui atto iniziale riveste un valore sacro attraverso la consultazione degli *augures*, parola anche questa strettamente imparentata a quella. A Roma come in Grecia l'autorità del padre di famiglia è innegabilmente religiosa: come *auctor* e fondatore della società familiare, il padre di famiglia dà il suo sostegno, la sua approvazione, la loro validità ed il loro stesso essere agli atti giuridici compiuti da coloro che dipendono da lui. Dispone del potere su di loro esattamente come gli dèi sull'universo. Egli lo mette in opera e comunica loro la loro realtà sociale, così come ha comunicato loro l'esistenza. Possiede il diritto di vita o di morte sui suoi figli, diritto divino per eccellenza. In quanto la sua *auctoritas* sulla sua progenitura si situa nel *prolungamento* dell'*auctoritas* degli dèi sul mondo ed in quanto questa credenza religiosa impregna i suoi atti, egli *pro-*

lunga e *completa* a sua volta religiosamente attraverso la sua autorità l'insufficiente capacità di agire dei suoi figli. Egli crea così del diritto. Fortifica della sua autorità la società familiare che ha generato. E' l'*auctor* della sua unione.

La stessa credenza religiosa, la stessa *fides*, serve da legame a Roma tra il patrono e il suo cliente, tra la Città eterna e la società per eccellenza che essa rappresenta, e, dall'altra parte, i popoli sottomessi alla sua autorità e così condotti alla vera esistenza sociale. I popoli vinti si rimettono alla *fides* di Roma vittoriosa, persuasi che Roma non può agire arbitrariamente nei loro confronti, in quanto essa commetterebbe allora una grave colpa, una *fraus*, nei confronti degli stessi dèi.

Poiché ogni società è composta di famiglie, è naturale che l'*auctoritas* del padre di famiglia passi ai *patres*, ai membri del Senato romano di cui essa è l'attributo specifico. Il Senato rappresenta tutte le *gentes*, tutti i gruppi familiari associati in vista di una vita migliore e della difesa della Città. Esso è, per così dire, la famiglia da cui nasce continuamente Roma. E' l'*auctor* del popolo romano, il suo tutore, che dà la sua garanzia e la sua efficacia alle decisioni che ha preso. E' l'istanza suprema la cui autorità rende validi gli atti dei suoi figli. Esso non constata soltanto la legalità degli atti dell'assemblea popolare; li controlla. Pesa l'opportunità delle misure proposte *in funzione del bene comune dello Stato* di cui assume la cura. Il Senato dirige. Tiene il timone. I magistrati eseguono tutte le manovre subordinate a quell'orientamento verso il bene comune al quale ogni Romano si sente subordinato.

Pur con modalità assai diverse e strutture giuridiche tutt'altre che in Grecia, constatiamo che l'autorità a Roma ha la medesima natura: è il fondamento degli atti della vita sociale in quanto ne è l'origine e in quanto tale origine è divina; essa trova la sua giustificazione nella giustizia che instaura e nel bene comune che la finalizza; ciascuno le deve obbedienza in quanto essa trascende, in funzione della sua fonte e del suo fine, il

bene particolare della persona. Colui che detiene l'autorità ha la preminenza, la direzione, l'iniziativa in tutto ciò che concerne l'articolazione delle decisioni del popolo al bene pubblico. Come è stato spesso rilevato, Cicerone associa sovente il capo o la testa (*princeps*), la guida (*dux*), il detentore dell'autorità (*auctor*) che fa crescere ed ordina per il bene dell'insieme le diverse parti del corpo sociale.

L'*auctoritas* resterà il concetto centrale dello Stato durante tutto il periodo di splendore della Repubblica. Declinerà dopo le guerre puniche e durante le guerre civili, nonostante gli sforzi di Silla per restaurarla e la sua regressione è legata alle medesime cause che distrussero l'autorità in Grecia e, con lei, la struttura fortemente ordinata delle Città greche. Sotto l'influenza del neopitagorismo importato in Grecia e dei culti orientali provenienti dall'Asia Minore, il legame religioso garantito da minuziose prescrizioni rituali, che unisce i cittadini gli uni agli altri in vista del bene comune e della grandezza di Roma, si allentò: il misticismo, con la carica di individualismo esaltato e le orge collettive che ha sempre veicolato nel corso dei tempi, invade gli spiriti, li fa ripiegare su se stessi, li distoglie dal perseguimento del bene comune e fa della pretesa esperienza del divino provata interiormente dalla persona, il vertice della vita umana. Allorché la Grande Madre degli dèi, la grande dea dell'Ida approda alle rive d'Italia sotto forma di una pietra nera agli inizi d'aprile del 204, e viene solennemente intronizzata nel tempio della Vittoria da Scipione Nasica e da una matrona aristocratica dell'antica famiglia dei Claudi, si può dire che questa data segna l'inizio della fine della Repubblica: il Senato, malgrado i suoi ulteriori pentimenti, la « caccia alle streghe » che intraprende contro i filosofi greci, la proibizione di celebrare culti orgiastici che promulga, abdicherà lentamente alla propria *auctoritas*, a beneficio di ciò che oggi chiameremmo « coscienza individuale » e degli imperativi morali o sedicenti tali ai quali soltanto quest'ultima deve obbedire. Un secolo più tardi,

le guerre civili infiammeranno la Repubblica ormai sconnessa, e la violenza tenterà di sostituire l'*auctoritas* scomparsa.

E' noto il nome di colui che ebbe la meglio sui suoi rivali: Ottaviano. Fu lui che restituendo la pace al popolo e liberando lo Stato dall'anarchia, restaurò l'*auctoritas*. Il nome di *Augustus*, etimologicamente imparentato, che il rinsavito Senato gli conferisce, è significativo a questo proposito. Egli solo lo possiede. E' *auctoritate omnibus praestans*, prevale su tutti per autorità. Una volta di più, la dissoluzione dell'autorità mette capo alla sua ricostituzione per opera di e in una sola mano.

Ma a differenza dell'orgoglio eccessivo del tiranno greco, che si pone al di sopra della legge, la saggezza e la clemenza di Augusto ristabiliscono i fondamenti dell'*auctoritas* dell'uomo politico che si fonda su una duplice base: le *res gestae*, le azioni gloriose compiute per la salvezza, la salvaguardia, il bene dello Stato, che generano, per così dire, di nuovo lo Stato e lo consolidano, e, dall'altra parte, gli *onori*, che sono la ricompensa concessa dallo Stato a colui che l'ha sottratto alla rovina e che impongono l'autore della vittoria al pubblico rispetto. Il 13 gennaio del 27, il Senato riconosce l'*auctoritas* che Ottaviano ha ottenuto attraverso il proprio trionfo sui rivali e il 27 dello stesso mese gli rende gli onori. Augusto da questo momento è considerato come il nuovo fondatore dello Stato, come un nuovo Romolo. Un culto religioso viene tributato all'Imperatore che ha riannodato i legami che uniscono i cittadini gli uni agli altri. L'autorità, l'ordine sociale, la pace vanno nuovamente di pari passo. Le angosce, le vessazioni e i crimini che l'anarchia provoca sono esorcizzati e le vere libertà rinascono.

Le cose umane, lungi dall'andare sempre di meglio in meglio, sono cicliche, lo sappiamo dalla storia, non quella delle ideologie, ma quella ispirata da Clio e dalla prima delle Muse, Mnemosyne, l'Anziana, quella che ricorda. Le religioni della salvezza individuale e le

filosofie che, come lo stoicismo, fanno poggiare la vita morale non sul fine perseguito, ma sullo sforzo personale che fa dell'uomo un dio, non cessano di nuovamente infiltrare veleni nell'immenso corpo dello Stato restaurato. L'ubiquità spirituale dell'Imperatore si dimostra incapace di assicurare la coesione dei cittadini immersi in un cosmopolitismo sempre più vasto ed impersonale. Tra la soteriologia del Sovrano e la promessa di salvezza attraverso l'immortalità delle nuove religioni, la partita non era eguale. Nel caso del cristianesimo, il conflitto non poteva essere che drammatico: rifiutando di sacrificare all'Imperatore, il cristiano si escludeva dalla comunità politica, praticava di fatto la disobbedienza civile e negava l'autorità del Sovrano. Nonostante le negazioni di sant'Agostino nella *Città di Dio,* Gibbon vedrà giustamente nel cristianesimo il fattore più importante di distruzione dell'Impero romano. Nessuna religione sostiene più veramente l'autorità. Questa diventa, come al tempo delle guerre civili, preda del più forte. Per assicurare l'unione dei cittadini dell'Impero, non c'è più altro che l'apparato amministrativo sempre più costrittivo di una burocrazia e la paralisi universale che ne deriva.

E' la fine della società antica e la lenta nascita della società medievale, a partire da una moltitudine di piccole società familiari strette attorno al *pater familias* come la cellula attorno al nucleo, e la costituzione di nuove gerarchie, di nuovi rapporti di autorità fondati sull'obbedienza, che hanno ricevuto il nome di *feudalità* e che sono garantiti da un giuramento di fedeltà: l'uomo ligio o libero si impegna davanti a Dio ad una fedeltà assoluta nei confronti di un uomo libero più potente di lui, che gli assicura aiuto e protezione. La *autorità* e la *società* risorgono ad un livello elementare. E risuscitano egualmente a livello di un Impero instabile, del quale il cristianesimo è la fede ufficiale, e dei più diversi Stati in formazione nel suo crogiolo. L'*auctoritas* ritrova una nuova vita nella lingua ecclesiastica. Nel 494, il papa Gelasio scrive all'imperatore Anastasio

la celebre frase che dominerà le relazioni dell'autorità spirituale con l'autorità temporale attraverso tutto il Medioevo: *Duo quippe sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter hic mundus regitur, auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas*, due potenze dirigono questo mondo, o Imperatore Augusto: la santa autorità dei Papi e il potere regale.

Questo testo così breve era gravido di ambiguità. L'Imperatore restava *Augustus,* detentore come tale dell'*auctoritas*, ma la sua *potestas*, o potere di esecuzione, sembrava subordinata all'*auctoritas* del Capo della Chiesa. Si può tuttavia dire, grosso modo, che l'autorità spirituale non fu mai contestata dall'autorità temporale e viceversa. L'accordo si fece sui due famosi testi del Nuovo Testamento in cui Cristo ordina di dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio, e in cui san Paolo dichiara che ogni potere deriva da Dio. Esistono due società, ciascuna perfetta nel proprio ordine: una *società soprannaturale*, la Chiesa, e una *società naturale*, lo Stato. Le autorità che le tengono unite e le dirigono verso il bene comune rispettivo dei loro membri, detengono, ciascuna, il proprio potere da Dio. Esistono ormai una società spirituale e una società temporale, provviste ciascuna di una struttura e di un'autorità che sono loro proprie e che sono garantite *in modi diversi* da Dio, signore unico di tutte le cose e possessore dell'autorità suprema indivisibile. Queste due società sono perfette nel loro ordine. Le autorità che le reggono non possono opporsi l'una all'altra, più che la grazia e la natura non possano ostacolarsi a vicenda.

Il problema dell'autorità acquista così una dimensione che gli Antichi ignoravano: è un corollario del principio che governa i rapporti tra la grazia e la natura. Se è vero, come la teologia cattolica ha sempre insegnato fino a una data recente, che la grazia non abolisce la natura, ma la sottrae alle influenze del peccato originale, la perfeziona, la rende più natura — *gratia perfectio naturae*, osa scriver san Tommaso —, va da sé che il cristianesimo non può far altro che consolidare

la tendenza naturale della parte a subordinarsi al tutto, della persona a preferire il bene comune della società di cui fa parte al proprio bene particolare, degli individui a sottomettersi alla legge di ineguaglianza, senza la quale non esisterebbero scambi e, di conseguenza, non esisterebbe società tra di loro, e ad ordinarsi gli uni agli altri sotto l'autorità di un capo. Parimenti, il cristianesimo deve poter fiorire, per produrre i suoi frutti soprannaturali, in comunità politiche conformi alla natura delle cose, in una Città governata da leggi giuste, in uno spazio sociale in cui la giustizia, che consiste nel rendere a ciascuno il suo dovuto, fa rendere alla persona l'unione che essa deve a tutte le altre nella società di cui è membro, e la dispone a consentir all'autorità che genera e mantiene tale unione. Il cristianesimo può crescere e svilupparsi soltanto in un *ordine sociale reale*: intristisce in una pseudo-società il cui cemento è il *mito*, l'*ideologia*, l'*utopia*; muore nella *Città delle nuvole*. Ogni società si fonda su un assioma fondamentale: l'ordinamento delle sue parti al tutto, attraverso un'autorità legislatrice, esecutrice e giudiziaria. La Chiesa lo conferma con tutta l'autorità soprannaturale che riceve da Dio. Aiutata dalla natura soprannaturalmente fortificata, essa può così annunciare senza fatica agli uomini pacificati e disposti a riceverlo il comandamento primo dell'amore di Dio. L'alleanza del trono e dell'altare non è una formula polemica: traduce esattamente i rapporti tra le due società di cui il cristiano fa parte sotto l'autorità unica di Dio. La consacrazione del Re di Francia a Reims ne è la prova.

Per frequenti ed aspri che siano stati nel Medioevo i conflitti di priorità e di influenza tra i Papi e i Principi, l'autorità imperiale o regale e l'autorità della Chiesa non furono mai *come tali* messe in discussione. Né il Papato, né l'Impero, né la Monarchia furono contestati, ma soltanto l'autorità particolare di un certo papa, di un certo imperatore, di un certo re. Quando Dante mette nell'abisso dell'Inferno Bonifacio VIII, il papa gloriosamente regnante nel momento in cui scriveva la *Di-*

vina Commedia, non ha la minima intenzione di attaccare l'autorità pontificale in quanto tale. Quando Gregorio VII umilia Enrico IV a Canossa, mortifica un uomo portatore di un nome proprio: non pretende in nessun modo di annientare l'autorità imperiale, bensì di ridurla a quelli che stima esserne i giusti limiti.

Bisogna attendere l'inizio dell'era moderna e la Riforma perché l'autorità (e la società da cui è inseparabile) sia messa in discussione. E' allora che comincia, come dice Augusto Comte con il suo genio prodigioso, « l'immensa transizione rivoluzionaria che dura dalla fine del Medioevo », alla quale il suo tentativo di rinnovare la distinzione capitale tra l'ordine spirituale e l'ordine temporale introdotta dal cristianesimo non potrà mettere un termine e di cui subiamo ancora oggi gli interminabili effetti.

Nessuno meglio di Bossuet, testimone oculare ed attento dei sommovimenti della sua epoca, ha visto la rivoluzione operata dalla Riforma contro l'autorità presa come tale, contro l'essenza stessa dell'autorità e della società. Rileggiamo le pagine straordinarie dell'*Orazione funebre di Enrichetta Maria di Francia, Regina di Gran Bretagna*, pronunciata il 16 novembre 1669.

Parlando delle agitazioni e delle violenze che scuotevano l'Inghilterra, egli si chiede « quale forza, quale ardore, quali umori « le hanno causate? « Nessun dubbio, o cristiani: *le false religioni, il libertinaggio dello spirito, il furore di disputare intorno alle cose divine, senza fine, senza regola, senza sottomissione*, ha travolto gli animi. Ecco i nemici che la regina ha dovuto combattere e che né la sua prudenza, né la sua dolcezza, né la sua fermezza hanno potuto vincere... Ho già detto qualcosa della *licenza* in cui si gettano gli spiriti quando si scuotono i fondamenti della religione e si rimuovono i limiti una volta posti ». E' necessario a questo punto, continua il predicatore, « *risalire fino al principio* e condurvi a passo a passo attraverso tutti gli eccessi in cui *il disprezzo dell'antica religione e quello*

dell'autorità della Chiesa sono stati capaci di spingere gli uomini ».

« L'origine di tutto il male consiste dunque in questo: coloro che, nel secolo scorso, non ebbero timore di tentare la riforma attraverso lo scisma, non trovando contro le loro *novità* baluardo più forte della santa autorità della Chiesa, furono obbligati a rovesciarla... *Ciascuno ha eretto a se stesso un tribunale* in cui si è reso *arbitro della propria fede*... e... non esiste *privato* che non si veda *autorizzato da tale dottrina* ad adorare le proprie invenzioni, a consacrare i propri errori, *a chiamare Dio tutto ciò che pensa.* Fu quindi facile prevedere che, *giacché la licenza non aveva più freno, le sette si sarebbero moltiplicate all'infinito*, che l'ostinatezza sarebbe stata invincibile; e che mentre gli uni non avrebbero cessato di disputare o avrebbero spacciato le proprie fantasticherie per ispirazioni, gli altri, stanchi di tante folli visioni e non potendo più riconoscere la maestà della religione lacerata da tante sette, sarebbero infine andati alla ricerca di una quiete funesta, e *di una completa indipendenza, nell'indifferenza* delle religioni, o nell'ateismo ».

...« quelle dispute non erano ancora altro che *flebili inizi* per mezzo dei quali quegli spiriti turbolenti facevano come *una prova della loro libertà.* Ma *qualcosa di più violento si agitava nel fondo dei cuori*: era un segreto disgusto per tutto ciò che possiede autorità, *e una smania* di innovare senza fine, dopo averne visto un primo esempio ».

« Così nulla ha trattenuto *la violenza degli spiriti fecondi in errori*; e Dio, per punire l'irreligiosa instabilità di quei popoli, li ha abbandonati all'intemperanza della loro folle curiosità, in modo che *l'ardore delle loro dispute insensate e la religione arbitraria è diventata* la più pericolosa delle loro malattie ».

« Non bisogna stupirsi se essi perdettero il rispetto della maestà e delle leggi, né se divennero faziosi, ribelli e ostinati. Si snerva la religione quando la si cam-

bia e *le si toglie un certo peso che solo è capace di tenere i popoli.* Essi hanno nel fondo del cuore un non so che di inquieto che sfugge, *se si toglie loro quel necessario freno; e non si lascia loro più nulla da amministrare, quando si permette loro di rendersi padroni della loro religione.* Da ciò ci è nato quel preteso regno di Cristo, sconosciuto fino ad allora al Cristianesimo, che avrebbe dovuto annientare ogni regalità, e rendere eguali tutti gli uomini; *sogno sedizioso degli indipendenti e loro chimera empia e sacrilega, giacché è verissimo che tutto si volge in ribellione e in pensieri sediziosi* quando l'autorità della religione è annientata! ».

Parlando poi di Cromwell, il vescovo di Meaux precisa che di « tale infinito miscuglio di sette », egli fece « un temibile corpo » ed una « mostruosa accozzaglia » attizzando in loro « il fascino del dogmatizzare senza essere ripresi o costretti che possedeva gli spiriti ». La sua diagnosi è allora folgorante: « *Una volta trovato il modo di prendere la moltitudine con l'esca della libertà, essa segue ciecamente, purché ne senta soltanto il nome* ». « I cittadini si dirigono allora sempre verso l'oggetto che li affascina, senza accorgersi di andare verso la schiavitù ». « Dove tutti possono fare ciò che vogliono, scrive in un altro punto, nessuno fa ciò che vuole; dove non esiste padrone, tutti sono padroni; dove tutti sono padroni, *tutti sono schiavi* » e chiamano con tutti i loro voti il tiranno che saprà contemporaneamente rimpinzarli e privarli di anarchia, pur continuando a prometterne loro sempre di più: l'anarchia è di ieri, la dittatura di oggi, ma la definitiva e perfetta libertà per domani.

« E' chiaro, conclude Bossuet, che poiché la separazione e la rivolta contro l'autorità della Chiesa *è stata la fonte da cui sono derivati tutti i mali*, se ne potranno trovare i rimedi soltanto *attraverso il ritorno all'unità e attraverso l'antica sottomissione* ».

Questo testo sublime sviluppa in filigrana l'ultima

tappa dell'evoluzione dell'autorità, quella che ci travolge e che non abbiamo ancora superato.

Le ripercussioni della nuova religione sui due tipi di società e di autorità che il mondo cristiano conosce, sono immense e non abbiamo ancora finito di misurarne la terribile ampiezza. Per comprenderlo è necessario che analizziamo la natura della società che è la Chiesa cattolica e l'autorità che essa presuppone. *La Chiesa cattolica è essenzialmente una società di persone* ad immagine della Santa Trinità, che è il suo dogma primo e fondamentale sul quale si fondano tutti gli altri.

E' di fede che i nostri primi progenitori non furono creati secondo la condizione ordinaria, ma in uno stato soprannaturale, ricolmo di privilegi prenaturali. E' pure di fede che il peccato originale che essi conobbero è un peccato di natura il quale spoglia della grazia ogni individuo che viene in questo mondo, ferisce la sua natura e la forza a ripiegarsi, per così dire, su se stessa, distogliendola da Dio. Il peccato originale è proprio di ogni persona umana. Ogni persona umana può esserne liberata soltanto attraverso il battesimo e la fede nella Rivelazione, che la fanno nuovamente nascere e l'introducono nella società della Chiesa, guardiana delle verità da credersi e organo della sua salvezza. L'atto di fede, peraltro, che emana da una intelligenza e da una volontà incarnata in un corpo, è eminentemente personale. E così è anche degli atti di speranza, di carità e di dolore. Nessuno può farli al posto di un altro.

La Chiesa dunque è proprio una società di persone. Il Cristo che l'ha fondata non è morto sulla Croce per sottrarre le nazioni, le razze, le classi, le società umane, le civiltà, agli assalti distruttori del tempo e della morte, ma per salvare ogni essere umano in particolare e rendergli la possibilità di partecipare alla vita stessa di Dio che ha perduto con la nascita. *La Chiesa è la sola società che sia composta di persone nel senso stretto del termine, senza altro legame tra di loro oltre a quello del peccato prima del battesimo, o quello della grazia*

soprannaturale dopo l'elezione divina. Una società di persone è infatti se non una contraddizione sul piano della natura, almeno una impossibilità su quelle della natura umana ferita dal peccato.

Come potrebbero comunicare tra di loro, *giacché le persone sono, di per sé, incomunicabili?* Le persone possono comunicare tra di loro soltanto se comunicano in primo luogo ciascuna con Dio che diventa il loro legame sociale *soprannaturale* attraverso la sua grazia. Le persone comunicano tra di loro soltanto a livello soprannaturale *nella Chiesa che le raccoglie.* E' qui che l'ammirevole definizione di Bossuet acquista tutto il suo significato: « La Chiesa è Gesù Cristo diffuso e comunicato ». La Chiesa è una società di persone che ha, come ogni società, una sola testa: il Cristo che le unisce tra loro così come lui stesso è uno con il Padre nella Santa Trinità. Senza l'autorità della Chiesa che continua quella di Gesù Cristo, il legame soprannaturale che unisce le persone si scioglierebbe immediatamente: non si avrebbero più che persone sparse, isolate le une dalle altre, incomunicabili, e che potrebbero comunicare tra di loro *soltanto in immaginazione*, poiché ciascuna di loro sarebbe la Chiesa intera, ciascuna di loro sarebbe il proprio papa, e, in definitiva, ciascuna di loro avrebbe su di sé la suprema autorità, ciascuna di loro sarebbe chiusa nella propria radicale autonomia.

Quando le riserve della « religione antica » saranno esaurite negli spiriti, nei cuori, nei costumi, che cosa accadrà? Poiché il soprannaturale non perfezionerà più la natura, si avrà il continuo guastarsi della natura sociale dell'uomo, la sfaldatura delle gerarchie necessarie alla giustizia, all'armonia delle condotte ed agli scambi sociali, e, in seguito, *verrà messa sotto accusa non più questa o quella autorità, ma l'autorità presa come tale, l'autorità nella sua stessa essenza.* Le prime fenditure nell'ordine sociale sorgono già con Lutero che accorda il divorzio ai grandi di questo mondo di cui ha bisogno per diffondere la sua eresia e con gli Anabattisti e Thomas Münzer i quali immediatamente deducono le con-

seguenze che la logica della nuova religione porta con sé. *A mano a mano che la verticale della grazia soprannaturale diminuisce di altezza nelle anime, per mantenere un certo succedaneo di ordine sociale non esiste più altro che la proiezione, sull'orizzontale della vita temporale, della nuova religione stessa, di quella società di persone che non sono più unite tra di loro dal legame della grazia e dalla loro convergenza verso Dio in seno alla società soprannaturale che è la Chiesa, ma dal loro entusiasmo personale e dalla chimera di una « società nuova » destinata a sostituire lo scomparso Ancien Régime.*

Abbiamo là l'atto di nascita della democrazia moderna, regime radicalmente diverso dalle democrazie antiche e medievali *poiché è un'eresia cristiana.* La democrazia moderna non è e non può essere un regime politico. Essa risulta da un ribaltamento nell'ordine temporale di una nuova religione nata dal cristianesimo e nella quale la Chiesa è considerata unicamente in quanto *società di persone* non più unite tra di loro dalla delegazione di autorità alla Gerarchia cattolica ed al papa, operata da Gesù Cristo per garantire intatta la trasmissione ininterrotta del deposito rivelato.

Ora, poiché bisogna comunque vivere in società, il legame che articola tra di loro i cittadini non sarà più tessuto dalla natura stessa dell'uomo e delle cose, *ma sarà* un prodotto artificiale della volontà umana, elaborato nello spirito di ciascuno e supposto *convenire a tutti.* Il problema che si pone è allora il seguente: è possibile costruire del sociale con dell'individuale? La ragione risponde immediatamente di no! Si costruisce del sociale soltanto con del sociale. E' impossibile associare *realmente* individui separati gli uni dagli altri e che non hanno, per ipotesi, nulla in comune gli uni con gli altri. La società politica non si compone di individui, ma di famiglie di cui essa prolunga lo slancio naturale verso la vita in comune, verso una vita in comune *civile.* La Vita nel senso biologico del termine, che presuppone la comunità dell'uomo, della donna, della

loro progenitura, della loro servitù, si trova così innalzata al livello del meglio-vivere, della vita pienamente razionale ed umana procurata dalla Città. Ma se non si può costruire del sociale con dell'individuale, la « società » politica moderna generata dalla Riforma e definitivamente partorita dalla Rivoluzione francese, *non è una società vera, ma una dissocietà.*

Poiché il sociale e l'autorità vanno sempre di pari passo, tale dissocietà porterà nel proprio seno un rifiuto latente di ogni autorità. Tale è quella che viene chiamata « società liberale » dell'epoca moderna, in cui la autorità viene sempre contestata in quanto la sua affermazione implicherebbe il perseguimento di un bene comune e non più l'impossibile ricerca di una convergenza tra una infinità di beni particolari discordanti. In tale società, si praticherà il lasciar fare, il lasciar passare in materia economica, senza altro fine che l'arricchimento personale: in tale società non esisterà uno stile puramente economico, una vera concorrenza, ma una corsa all'accaparramento più o meno confessata, in quanto il produttore di beni materiali, a qualsiasi grado si trovi, non sarà veramente ricompensato delle sue fatiche in ragione dei servizi che rende alla comunità, ma in funzione delle pressioni che eserciterà sullo Stato, il cui potere è immenso e la cui autorità è nulla.

Il cemento che agglomera gli elementi sparsi e disgiunti di questa *dissocietà liberale* sarà fabbricato di sana pianta e colato negli spiriti o, più esattamente, sulla superficie degli spiriti. Secondo le epoche, sarà il deismo o il culto dell'Essere supremo e, poiché una tale astrazione esiste soltanto nella ragione dell'uomo, sarà il culto della ragione assimilata ad una divinità intronizzata come patrona della Rivoluzione a Notre-Dame di Parigi; sarà, come sarcasticamente scrive Gustave Flaubert nell'*Educazione Sentimentale*, « Gesù Cristo travestito da macchinista che guida la locomotiva del progresso attraverso la foresta vergine », in occasione delle prime nozze ufficiali del clero cattolico con la Rivoluzione nel 1848; sarà l'apostrofe lanciata al suo udi-

torio nel 1889 in occasione del Centenario della Rivoluzione da un'attrice della Comédie Française travestita da dea Ragione: « Uomo, che grazie a me diventi Dio! »; sarà il mito della democrazia vittoriosa sulle monarchie e gli imperi nel 1918; sarà il progetto millenarista rinnovato da Roosevelt e Churchill nel 1943: « *to make the world free for democracy* »; sarà la proclamazione giacobina reiterata da De Gaulle: « Mi sono fatto una certa idea della Francia », il mito della *Nuova Frontiera* di Kennedy, la visione della *Nuova Società* di Chaban-Delmas, i mille e uno avatars della « *società permissiva* » *d'oggi, reincarnazione della Chiesa permissiva del XVI secolo* la quale, lottando contro le proprie conseguenze (il consenso alla droga, all'erotismo, all'aborto e ben presto ad ogni crimine, la tolleranza per le follie e le ideologie che la minano, l'impotenza in cui si trova ad integrare una gioventù disorientata in una società degna di questo nome) tenta invano di conciliarsi il nemico mortale che il suo liberalismo porta in seno: *il socialismo o il comunismo*, ultima eresia cristiana orizzontalizzata, laicizzata, secolarizzata, ultimo effetto di un seismo che scosse, quattro secoli orsono, la cristianità, e che incammina ineluttabilmente la società edificata dalla natura dell'uomo, aiutata dalla ragione e confortata dalla fede, verso quello che Valéry chiama « il perfetto e definitivo formicaio ».

Si hanno sempre le conseguenze, diceva Bainville. Se rileggiamo con attenzione i testi di Bossuet relativi alla Riforma, e quelli di Auguste Comte relativi alla Rivoluzione, ci accorgiamo, con tutta la gioia che la scoperta del vero irradia, ma anche con il sacro terrore che Tocqueville provava contemplando l'irresistibile corso della « democrazia », che retrogrediamo sempre più, a ben osservare, verso il tipo delle società animali asservite al solo istinto gregario che le muove in maniera invariabile a ripetere il medesimo modello di comunità attraverso tutte le epoche, in modo da conservare, immutabile, *la vita fisica, la sola vita fisica della specie.*

Ma per vedere le conseguenze, è necessario avere

occhi, ed è necessario aprirli. Dobbiamo sbarazzarci dei prestigi dell'illusione sociale verso i quali siamo invincibilmente attratti come la farfalla verso la lampada, dall'inizio dell'epoca moderna. Dobbiamo risalire un enorme e lungo torrente. Dobbiamo constatare, chiaro come mille soli, che la democrazia liberale, eresia cristiana nata dalla Riforma e dalla Rivoluzione, non è mai esistita, non esiste e non esisterà mai, in quanto è la proiezione nell'ordine temporale, *che la rifiuta*, di una struttura sociale propria alla società soprannaturale che è la Chiesa fondata da Gesù Cristo, società di persone che è possibile unicamente nell'ordine della grazia.

Da questo fatto consegue che la democrazia liberale, per tentare di esistere, deve far ricorso al più potente dei mezzi di cui l'uomo dispone nel dominio politico: lo Stato, non lo Stato dell'Ancien Régime, ma lo Stato moderno i cui poteri sono illimitati in quanto non sono più misurati dalle comunità naturali o seminaturali che la Rivoluzione ha distrutto a beneficio o, più esattamente, a maleficio dei « diritti imprescrittibili ed assoluti della persona umana ». Non è un paradosso sostenere che l'espansione dello statalismo è il corollario diretto del liberalismo, è una constatazione storica: « lo Stato carabiniere » è l'ombra minacciosa della democrazia liberale, la sua stessa oscura proiezione da cui non può spogliarsi senza cadere nella totale anarchia. Tale Stato, che non è più il pilota e il guardiano del bene comune, il mantenitore della legge per eccellenza che subordina le parti al tutto, è ormai una potenza senza limiti la cui funzione è quella di soddisfare le esigenze, a loro volta senza limiti, dei cittadini considerati individualmente o nei loro gruppi di pressione. A questo fine lo Stato moderno moltiplicherà i suoi regolamenti, estenderà fino all'estremo il tessuto sempre più fitto delle sue strutture amministrative e diventerà fatalmente uno Stato tecnocratico. Dietro una democrazia di facciata è necessario cercare i macchinisti: le influenze delle persone e dei gruppi. I maestri di palazzo della democrazia merovingia sono gli egoismi individuali e col-

lettivi che orientano, a volta a volta attraverso un caos di accordi segreti e di conflitti aperti, la Tecnica delle tecniche che è lo Stato moderno *verso la soddisfazione dei loro particolari interessi.*

Ne consegue che lo Stato liberale è, a dirla chiaramente, uno Stato socialista in quanto è costretto dalla sua struttura, dalla « società di persone » che vuole invano creare, dalla *dissocietà* effettiva che vuole inutilmente gestire e che atomizza la vita sociale, *a introdursi nel dominio privato*, nel cuore stesso delle persone che lo compongono, *per manovrarne i meccanismi, i riflessi e gli istinti gregari comuni agli uomini e agli animali.* Lo Stato giacobino, nazionalsocialista, è la conseguenza *diretta* della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino. Per aver voluto assicurare il bene particolare delle persone, il liberalismo è scivolato verso il collettivismo. Come promettere ad ogni cittadino la saturazione di tutti i suoi desideri, la soppressione delle « alienazioni », che la sua persona subisce dal momento in cui entra, con la nascita, in società, il compimento della sua autonomia e della sua totale libertà nei confronti di ogni autorità esteriore, senza disporre di un potere colossale su di lui?

Quando Marx ed Engels assicurano a coloro che la loro sofistica ha abbagliato che lo Stato comunista, detentore di ogni autorità in ogni materia, scomparirà a poco a poco, che « il governo delle persone farà posto alla sola amministrazione delle cose », che il cittadino, ormai senza Dio né padrone, salterà d'un balzo dal regno della necessità a quello della libertà senza ostacoli, il loro discorso politico è in realtà un discorso religioso. Non poteva essere altrimenti. Il liberalismo è infatti una eresia cristiana laicizzata. Il socialismo, che ne è figlio ed erede, è a sua volta un'eresia cristiana. Il primo proclama che l'Io è Dio. Il secondo ne deduce logicamente che la somma degli individui raccolti nella collettività è più divina ancora e che lo Stato che la rappresenta è capace, se giunge a mantenerne la coerenza, di instau-

rare il paradiso sulla terra, paradiso in cui ogni Io deificato potrà ormai fare a meno dello Stato.

L'avvenire riveste così nel marxismo lo stesso valore religioso che l'eternità ha nel cristianesimo. Nell'al di là, non ci saranno più comunità naturali, non più sesso, non più nazioni, non più società, ma soltanto la Chiesa trionfante: la riunione delle persone salvate che la visione beatifica del Dio Trino unisce tra loro. Il marxismo è l'eresia cristiana più radicale che esista, quella che con maggior precisione falsifica la Chiesa fondata da Gesù Cristo. *Si può dire*, senza ingiuria, *che il comunismo è la Chiesa cattolica radicalmente svuotata di ogni soprannaturalità, laicizzata da cima a fondo. Esso vuole con tutte le sue forze edificare sulla terra una società perfetta di persone, ma la costruisce a rovescio.* Mentre l'autorità che garantisce e sigilla l'unione delle persone nella Chiesa viene dal Dio della grazia, discende al suo Vicario, ai vescovi successori degli Apostoli e ai sacerdoti, essa risale, attraverso un processo che Isaac Deutscher chiama « sostituzionismo », dal popolo confuso con il proletariato, al proletariato confuso con il partito, dal partito confuso con l'apparato del partito — Comitato centrale, Politburo, Praesidium, Segretariato —, al capo dell'apparato, al *Vojd* che la detiene sovranamente, salvo a guardarsi dalle cupidigie dei suoi rivali che aspirano ad impadronirsene. Trotsky dichiara con una lucidità profetica che Lenin ha creato una situazione tale che « l'organizzazione del partito prenderà il posto del partito, il Comitato centrale quello dell'organizzazione, ed infine il Dittatore quello del Comitato centrale ». Si potrebbe aggiungere che il comunismo è la volontà del capo dell'apparato diffuso e comunicato.

Ne consegue che « il socialismo, secondo la forte espressione di Proudhon, non è mai esistito, non esiste e non esisterà mai », giacché una società che ha per fine la salvezza delle persone è rigorosamente impossibile, tranne che nell'ordine soprannaturale. Ciò che esiste in Russia, in Cina, a Cuba, in Jugoslavia ed altrove, è

una massa di individui che la distruzione dell'antica società ha radicalmente separato gli uni dagli altri e che sono uniti tra di loro *in immaginazione* in una comune ideologia promettitrice di salvezza terrena e *in realtà* dai ganci d'acciaio di uno Stato totalitario il cui apparato poliziesco è onnipresente.

Alla caricatura della società si aggiunge così la caricatura dell'autorità. Per questo il marxismo, per saldamente installato che sia, sarà sempre oggetto di contestazione per i marxisti fedeli al dogma del rifiuto di ogni alienazione, senza il quale la persona non potrà mai, a loro parere, realizzarsi. Se la coscienza personale è, secondo la formula di Marx, « la più alta divinità, quella che non sopporta rivali », il vero marxista non può tollerare *nessuna autorità*. La Rivoluzione non può fermarsi, né in U.R.S.S., né in Cina, né altrove; essa è per definizione *permanente*. Ogni volta che una costrizione sociale è abolita, ne sorge un'altra che la sostituisce e che bisogna combattere anche se è quella di uno Stato socialista. E' l'autorità *come tale che bisogna distruggere, per assicurare la radicale autonomia della persona*. Per la Rivoluzione figlia della Riforma, non esiste altro oggetto oltre a questo: *l'Io*. Così non esisterà più Chiesa secolare, non esisterà più società, neppure comunista. Ci saranno soltanto individui liberi in una felice e totale anarchia. In questo senso si orientano i *gauchismes* contemporanei.

Ed in questo stesso senso va la Chiesa cattolica dopo il Vaticano II. Società di persone, la Chiesa cattolica può mantenersi soltanto per mezzo del legante di una fede e di una liturgia *soprannaturali* comuni a tutti i suoi membri e mantenute *nella loro assoluta integrità* dall'autorità che Dio ha delegato alla Gerarchia. Essa è ormai colpita dal male che porta in seno e che può soffocare soltanto *mantenendosi con tutte le sue forze al livello del soprannaturale*, al livello del Dio della Rivelazione, della sua essenza intima immutabile, di una fede e di un culto che non subiscano nessuna alterazione. *Aprendosi al mondo moderno, al mondo della Riforma*

e della Rivoluzione, al mondo del liberalismo e del socialismo, la Chiesa cattolica si è aperta contemporaneamente alla propria presenza sfigurata e degradata, che tenta invano di proiettarsi nel temporale come una società di persone, e che deve, per tentare di giungervi, distruggere le società tradizionali che l'intelligenza e la volontà dell'uomo hanno edificato nel corso dei secoli, ed abbattere ogni autorità.

Tale aberrante decisione non ha soltanto scatenato l'« autodemolizione della Chiesa »; essa ha cancellato, *sta cancellando la distinzione fra lo spirituale e il temporale che Cristo ha operato, senza la quale ogni società è votata alla negazione permanente dell'autorità.*

Se è vero infatti, come abbiamo mostrato, che tutti i regimi politici, dopo la Riforma e la Rivoluzione, sono delle eresie cristiane secolarizzate, è evidente che si evolvono tutti, senza remissione, verso la confusione, se non verso l'identificazione, dello spirituale e del temporale. *La « democrazia » liberale e la « democrazia » socialista non sono altro che la Chiesa cattolica stessa, con la sua struttura propria di società di persone, la sua autorità sulle coscienze, le sue promesse di salvezza nell'« altro mondo », ma completamente amputata della sua vocazione soprannaturale e completamente immersa nel mondo temporale.* La democrazia, quale che sia il suo colore, amalgama l'*auctoritas pontificis* e la *potestas regalis*, le due forme di autorità, l'una spirituale, l'altra temporale, che il Medioevo ha separate, non per opporle, ma per unirle, assicurando in tal modo la stabilità della Chiesa e la convergenza delle persone che ne sono membri verso il loro Bene comune soprannaturale, così come la stabilità degli Stati e la convergenza di tutte le loro parti verso il loro bene comune naturale. Presentando la « democrazia » come il prolungamento temporale del Vangelo, la Chiesa cattolica ufficiale *si trasforma in agente di distruzione delle società che la natura dell'uomo ha edificato e dell'autorità che le corona, di un'efficacia inaudita.* Essa ripete l'avventura della Riforma e sacra-

lizza la Rivoluzione. Essa annienta il fondamento stesso dell'autorità, e di quella propria.

Ogni autorità deriva infatti da Dio, nei due ordini essenzialmente distinti e congiunti della natura e della grazia. Senza questa incrollabile pietra d'angolo, ogni società, quale che sia, è votata alla distruzione. Su questo punto il cristianesimo e il paganesimo si trovano d'accordo, a meno che non si abbandonino all'eterna sofistica la quale, dopo la caduta di Adamo, fa dell'uomo la misura di tutte le cose, e di cui abbiamo sottolineato le devastazioni.

La fede cattolica si fonda sulla testimonianza sovranamente *autorizzata* di Colui che, essendo la Verità e la Veracità assolute, non può ingannarsi né ingannarci: *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest*, ci dice la Costituzione *De fide catholica* del Vaticano I, chiaramente, senza ambiguità. Essa è una grazia che unisce le persone alle quali è concessa in una società soprannaturale comune; la Chiesa. L'autorità ecclesiastica *deve*, a pena di tradire Dio, vegliare sull'integrità della fede nel dogma rivelato, nell'azione liturgica, nei costumi cristiani. Gli eletti, raccolti nella Chiesa, saranno da lei condotti, sotto la sua autorità, verso il loro fine soprannaturale, il loro Bene comune a ciascuno: la visione beatifica.

L'uomo è stato creato da Dio animale razionale e animale sociale. La sua natura lo vota necessariamente alla vita in società. Le società in cui l'uomo si trova inserito dal destino della nascita sono molteplici. Esse si dividono tuttavia in due grandi gruppi: quelle che gli assicurano *la vita*, quali la famiglia e la comunità professionale; quelle che gli permettono di *meglio vivere,* di vivere da uomo, quale la Città. Le prime appartengono al *dominio privato.* Nulla è più individuale del fatto di vivere e nessuno può vivere o morire al mio posto. Ciascuno nasce, vive e muore solo. Le seconde appartengono al dominio pubblico. Il fine della Città è quello di assicurare e di mantenere l'unione dei suoi membri in modo da ordinarli ad un bene comune di

natura superiore al bene particolare che è la vita individuale e che sia non soltanto il bene di ciascuna delle parti, ma anche e indivisibilmente il bene delle altre; questa, nel suo significato più esatto è *la civiltà.*

Prima di meglio vivere, di vivere da essere umano e da essere civile, occorre soprattutto vivere. *Primum vivere, deinde philosophari.* La prima società nella quale entra l'uomo è la famiglia. L'uomo non l'ha scelta. La sua struttura sociale gli si impone dal primo istante della nascita fino alla morte. In essa egli percepisce la *benefica necessità dell'autorità.* Senza il potere di imporgli l'obbedienza che per natura suo padre e sua madre posseggono, senza i molteplici imperativi: « fa' questo, non fare quello », egli in breve morirebbe.

La comunità di lavoro era un tempo confusa con la famiglia per la medesima ragione: assicurare all'individuo la propria sussistenza. Essa ne è oggi separata. Ma il suo fine è sempre lo stesso. Si lavora in un'impresa *per guadagnarsi da vivere.* Un'impresa senza autorità che gerarchizzi e ordini i compiti che ciascuno deve compiere è con ogni evidenza un non senso. L'autorità si impone nell'impresa così come si impone nella famiglia, sotto pena di morte a breve o a lungo termine per colui che disobbedisce. Alain ce lo dice: « Ogni manovra compiuta da più persone richiede un capo, e questo capo è assoluto. Dire che è assoluto significa dire che è un capo... Quando venti uomini sollevano una rotaia obbediscono ad un capo; se discutono durante l'azione avranno le dita spezzate. Un grande incrocio ingombro di veicoli vuole un re assoluto... ». Si tratta di cose evidenti e che tutti sanno.

Appartiene all'*essenza* della famiglia e dell'impresa *avere un capo.* Perché la famiglia o l'impresa sia *ciò che è,* perché possieda *ciò per cui essa è quello che è e si distingue da ogni altra realtà,* è necessario che vi regni l'autorità. Senza l'autorità, il fine al quale la loro essenza è ordinata e da cui è inseparabile, scompare. Non esiste più famiglia. Non esiste più impresa.

E' così perché le essenze sono immutabili, perché sono le idee che il Creatore ha delle cose.

Ciò che è vero del dominio privato, lo è ancor più della società politica. Non esiste società politica senza legge. Non esiste legge senza potere incaricato di applicarla. Non esiste potere senza autorità che lo metta in movimento, e tale autorità non può essere che personale. Soltanto un essere umano provvisto di un nome proprio può esercitare l'autorità. Un meccanismo di istituzioni, per perfetto che sia, resta senza di lui immobile. Occorre andare ancor più lontano: l'autorità è strettamente personale e non si suddivide. Certamente può essere delegata e scendere dal superiore al subordinato, ma considerata nella sua essenza e nel suo atto, essa è inalienabile: nessuno la possiede oltre al capo. Ciò si può mostrare e dimostrare.

Non esiste società politica senza legge, abbiamo detto sulla base dell'esperienza comune dell'umanità. Che cosa è dunque la legge?

San Tommaso ci risponde con la consueta densità: la legge è un ordinamento della ragione pratica promulgato in vista del bene comune da colui che ha la cura della comunità. Al doppio titolo di messa in ordine o organizzazione e di comando, la legge emana dalla ragion pratica e si trova finalizzata dal bene comune dei membri di un tutto di cui regolerà le condotte. Ora, la ragione pratica, non più che la ragione speculativa, non è assisa nell'empireo al di sopra degli umani. Essa è incarnata in questo o quel corpo umano che la individualizza. Non è la ragione pratica che comanda gli atti dell'uomo, ma è l'uomo *per mezzo della* sua ragione pratica. E neppure è la ragione che pensa nell'uomo, ma è l'uomo che pensa per mezzo della sua ragione. E' fin troppo chiaro, ma il razionalismo moderno, che ipostatizza la ragione e ne fa una sorta di ragione universale di cui le singole ragioni sarebbero unicamente dei prolungamenti, ignora questa osservazione del buon senso. Tutte le attività dell'uomo hanno per origine

l'uomo tutto intero: la persona. *Actiones sunt suppositorum*, dice l'adagio.

Ciò non vuole dire nel modo più assoluto che *la legge* dipende interamente, quanto al suo contenuto, dalla volontà della persona che detiene l'autorità. La ragione pratica con la quale l'uomo dirige e comanda i propri atti ha, come la ragione speculativa, un oggetto indipendente da se stessa, nel caso specifico un fine a cui essa si conforma: il Sommo Bene al quale si riferiscono tutti gli altri veri beni che essa persegue, e che li giudica, li discrimina, li gerarchizza. Nelle sue attività pubbliche essa è, da un lato, *ordinata al bene comune e all'unione dei membri della comunità* della quale colui che ne è sede fa parte. *Ciò vuol dire semplicemente che l'autorità è sempre personale nella sua fonte e che non esiste mai, a dispetto delle apparenze, autorità collettiva, né legislativa, né esecutiva, né giudiziaria.* Ogni Città è monarchica, bisogna solo scoprivi il vero monarca, colui che decide in ultima istanza: in democrazia è mutevole. Una autorità che si erigesse *a fine* dell'obbedienza che richiede, sarebbe del resto semplicemente tirannia. E' a tal punto vero che l'autorità è sempre personale, che la sua spersonalizzazione è sempre il segno dei regimi che si indeboliscono e muoiono. Tutta la storia lo testimonia.

Non si va contro l'assioma fondamentale: *actiones sunt suppositorum*. Colui che trascura la sua funzione di capo o la distribuisce ad altri senza esercitare su di loro una costante sorveglianza e senza farne in qualche modo il prolungamento del proprio braccio, debilita la sua autorità. Non è più un capo. Si trasforma in qualcos'altro da un capo. Luigi XIV ce lo dice nella sua lingua asciutta e vigorosa: « La decisione ha bisogno di uno spirito da padrone, ed è incomparabilmente più facile fare ciò che si è che imitare ciò che non si è ». Quando l'autorità dubita di sé stessa, quando non ha chiara coscienza dei propri ordini e delle proprie proibizioni, è l'intera società a soffrirne: la nave senza pilota va dritta sugli scogli. Nessuna società si organizza

da sola e tiene da sola il proprio timone. Occorre una intelligenza, una volontà, una ragione pratica superiore, incarnata in un uomo che realizzi la coesione che il bene comune del gruppo esige. Come dice Julien Freund nel suo bel libro su *L'Essence du Politique,* « l'autorità è una volontà individuale al servizio di una collettività ». Luigi XIV ha perfettamente ragione di proclamare: « Lo Stato sono io ».

Ma se l'autorità è sempre personale nella sua fonte, è sempre subordinata al bene comune del gruppo nel suo fine. Luigi XIV lo dice chiaramente al nipote che gli succederà: « il bene pubblico *per il quale* noi siamo nati ». Non può essere altrimenti. E' anche il segno caratteristico dell'autorità *giusta*, quella che si esercita in vista del mantenimento dell'*unione* dei membri del gruppo in cui appunto consiste il *bene comune* di tale gruppo, superiore al bene particolare di ciascun elemento. Solo ed esclusivamente attraverso l'unione un gruppo può ottenere risultati che un individuo isolato non potrebbe raggiungere, ed una società può pervenire, coltivando i fattori di unione e di comunicazione in tutti gli ordini, materiale e spirituale, a quel bene comune incomparabile chiamato *civiltà.* Il bene comune è tutto ciò che unisce, e il detentore dell'autorità gli è subordinato ad un titolo ancor più rigoroso di coloro che gli obbediscono, esattamente come tutti gli atti del pilota sono subordinati al porto verso il quale il suo timone dirige la nave.

Ne consegue che il male comune è tutto ciò che divide e che *la democrazia,* la quale per natura divide, è, secondo l'immortale formula di Maurras, *la morte stessa.* E' possibile concepire, sia pure per un attimo, lo Stato, guardiano del bene comune, assoggettato ad uno o più gruppi di interessi particolari? Asservire in tal modo lo Stato significa commettere la più grande delle ingiustizie. La democrazia è il sistema politico in cui l'iniquità è maggiormente diffusa, poiché ogni cittadino, ricercandovi soltanto il proprio bene particolare, si scontra decisamente con il bene comune e lo polverizza.

Per comprendere la natura ed il fondamento della autorità è necessario dunque porsi al livello della ragione (speculativa e pratica, in quanto questa non è altro che l'estensione di quella) che fa l'uomo. Il bene singolare, in quanto è singolare, può essere soltanto quello dei sensi e dell'immaginazione. Il bene comune, al contrario, è opera di ragione. Dire dell'uomo che è animale sociale e animale razionale è dire una cosa sola. Per diventare ciò che è per natura, l'uomo ha bisogno di sottomettersi al bene comune delle diverse società di cui è membro e al Bene comune universale. Ma la natura non si dirige efficacemente verso tale fine. Abbandonata a se stessa crolla nell'anarchia, come sardonicamente osserva Callicle nella *Repubblica* di Platone. Le occorre la mediazione delle leggi e delle istituzioni, che la ragione pratica stabilisce e che sono conformi al suo fine. *La dignità dell'uomo* consiste precisamente *nel rispetto* che egli prova nei confronti degli ordinamenti della ragione in vista del bene comune, *rispetto che lo rende rispettabile.* Senza la legge, rilevava Aristotele, l'uomo non è altro che una bestia o un dio, più esattamente una bestia che si crede un dio.

Ciò tuttavia non basta. San Tommaso e la realtà storica sono formali: nessuna legge senza autorità che la promulghi e vigili alla sua applicazione. Presa in se stessa, la natura non è in grado di compiersi. E' necessario che venga *educata, ammaestrata.* Ci sarà sempre nell'uomo un fermento di rivolta della sensibilità e delle passioni contro gli ordinamenti della ragione, al quale bisogna incessantemente ed *espressamente* opporre la legge e l'autorità *che la dice, la quale si faccia obbedire.* Senza la *proclamazione* reiterata da parte dell'autorità del « bisogna », « conviene », « è opportuno », « è necessario », « si deve », ecc.... con i loro correlativi che si riassumono in uno: « è vietato », l'uomo si abbandonerebbe a tutte le concupiscenze e a tutte le collere. Non c'è natura umana se non disciplinata dalla legge della ragione e del bene comune. Ora, siccome il bene comune consiste, in quella materia pratica che è la vita so-

ciale, in atti, in condotte, in comportamenti che favoriscono l'unione dei cittadini, *siccome il bene comune è perciò stesso senza voce*, è necessario che la legge che lo ha di mira sia promulgata *da colui che ha la cura della comunità* affinché la parola della legge inciti i cittadini alla sua effettuazione nell'esistenza attraverso l'azione. L'autorità serve così da ragione a coloro che non ne hanno o non ne hanno abbastanza. Essa conforta la ragione di coloro che ne godono. Secondo la notissima immagine, essa è *la testa del corpo sociale*.

Isolarsi dall'autorità è dunque, per ogni membro di una società, *perdere la testa* nel senso più letterale dell'espressione. E poiché non si può fare a meno della testa, se ne prenderà un'altra, *posticcia* evidentemente, non importa dove, non importa a qual prezzo, alla cieca, sotto la pressione di un istinto sociale senza cervello che deriva dal più profondo dell'essere e che cerca una uscita, la quale ormai è soltanto irragionevole, assurda e sciocca. La democrazia, diceva Charles Benoist, è il regno del *non importa chi*: non importa chi, essendo capace di non importa cosa, lo si può mettere, non importa quando, non importa dove. Si tratta di un'autorità *artificiale*, come l'esperienza troppo bene dimostra. Ed il proprio di un'autorità artificiale, di un'autorità-burattino è di aver bisogno di chi manovra i fili. La società diventa allora un teatro di marionette.

Senza autorità non è *realmente* possibile unire *attivamente* i membri di una società in vista del bene. La autorità è dunque *di diritto naturale*. La esige la natura dell'uomo la cui attività sociale, orientata, di sé, verso il bene comune, raggiunge il *vero* bene comune soltanto sotto la direzione di una ragione *rettificata* verso il suo fine ultimo e sottomessa quindi *all'autorità di una ragione rettificante* se la prima gli fa difetto, come fin troppo frequentemente si può constatare. L'autorità è fondata sulla natura razionale dell'uomo.

Esiste infatti una grande differenza, che i fautori dell'egualitarismo, quasi sempre « intellettuali » da caffè, misconoscono completamente, tra la verità della ra-

gione pratica e la verità della ragione speculativa. Quest'ultima si definisce attraverso la conformità ad un oggetto indipendente dalle intelligenze che lo apprendono, tant'è vero che una stessa verità può essere comune a due esseri che non hanno tra di loro alcuna relazione effettiva: lo scolaro americano non conosce lo scolaro europeo, ma sa, come quello, che è necessario che due più due faccia quattro. Quella, al contrario, si definisce attraverso la conformità dell'azione ad una intenzione rettamente diretta verso il proprio fine, in ultima analisi, verso il suo fine ultimo che è Dio. Ora, ogni azione è contingente. La decisione di compierla è personale. Il soggetto può compierla o non compierla. Per retta che sia l'intenzione, l'azione può mancare il suo fine. Che cosa dunque garantirà che l'azione di numerosi individui contribuirà *veramente*, in una data circostanza, al bene comune? Non più la necessità che si impone a spiriti diversi come nel giudizio speculativo, *ma l'esperienza dei saggi i quali, sapendo che una certa azione è stata più spesso, nel passato, profittevole al bene comune, la prescrivono a coloro che non lo sanno.*

Per questo motivo è naturale, ci dice Aristotele, che i vecchi comandino e che i giovani obbediscano. In materia di azione, si dimentica troppo spesso che *il passato* è la sola realtà che esista e che possa servire come punto di riferimento per l'azione da condurre al presente, in quanto l'avvenire non è ancora e resta sottomesso a tutti i rischi dei futuribili. La legittimità dell'autorità personale si fonda, in ultima analisi sulla *saggezza retrospettiva* di Colui che è capace di comunicarla a coloro che vogliono uscire dall'incertezza in cui l'azione in vista del bene comune è sempre costretta. E' ciò che vien chiamata « legittima autorità ». L'autorità non ha nulla di dubbio. Essa è tanto naturale quanto possibile, dal momento in cui si sa che l'azione dipende dall'intelletto pratico di cui l'uomo è naturalmente provvisto.

Così la Rivoluzione moderna, negatrice di ogni autorità, implica sempre rottura con il passato. Ogni autorità le appare come reazionaria, come un ritorno a con-

dizioni di esistenza ormai compiute. La sua carta, in fondo, è: « Né Dio né padrone ». Aggiungiamo che la Rivoluzione è apparsa e si è continuata attraverso « la diffusione dei lumi »; dappertutto ed in ciascuna delle sue fasi è opera di teorici disincarnati che negano ogni valore all'esperienza del passato e trascinano al proprio seguito le masse amputate di tale esperienza per mezzo dell'istruzione obbligatoria. La gioventù contemporanea che macera immersa in teorie, libri, corsi e discorsi il cui schermo si innalza sempre più spesso tra lei e la vita in società, è la preda agognata dei rivoluzionari negatori dell'autorità. L'immensa maggioranza dei professori è in una situazione ancor peggiore. Gli « intellettuali » moderni sono per la maggior parte nella medesima condizione e per la stessa ragione: *in loro l'intelletto pratico è otturato*; non sono uomini d'azione, ma uomini di agitazione perpetua, di rivoluzione permanente.

In quanto è, di sé, ordinata al bene comune ed in quanto coordina le attività dei membri di una società in vista del bene comune, l'autorità comanda soltanto gli atti che possono e debbono concorrere al bene dell'insieme. Non comanda le attività dei cittadini che ricercano il loro bene particolare. Per questo la distinzione tra il dominio privato e il dominio pubblico è essenziale alla giusta autorità.

Il carattere generale dell'autorità ne descrive così i limiti. Essa si impone unicamente alle condizioni sociali. Comanda unicamente l'unione e le attività che l'unione richiede. Non ricompensa né punisce gli individui. I casi eccezionali in cui lo fa, sono legati all'interesse generale. *Perciò la giusta autorità è la più alta garanzia delle libertà individuali che esista.* Si può anche dire che non c'è libertà per l'uomo se non esiste un'autorità che ordini le sue attività sociali al bene comune della società di cui è membro, giacché l'uomo giunge ad essere un animale razionale soltanto se vive in società. In quanto la radice della libertà si trova nella ragione — *tota radix libertatis in ratione est* —, la libertà può eserci-

tarsi in una società provvista di una stabile autorità. La esperienza che abbiamo della Rivoluzione, assassina per definizione di tutte le libertà individuali e sociali, ce lo mostra assai bene.

La crisi dell'autorità è oggi al suo culmine. Essa sarà sciolta soltanto da un'autorità giusta, garante del bene comune, morale e « divina », come dicevano gli Antichi, per il fato stesso ,e rigorosamente attenta all'esperienza del passato.

Simone Weil lo profetizza: « La salvezza ci verrà dal passato, *se lo amiamo* », se lo ripuliamo delle sue tare e ne adottiamo i benefici. Non esiste autorità se non tradizionale. Ma la vera tradizione è critica, diceva Maurras.

Marco Tangheroni

IL CONCETTO DI AUTORITA' NEL PENSIERO POLITICO MEDIOEVALE

Proporre a questo convegno un esame, ancorché rapido, di alcuni aspetti della riflessione politica medioevale intorno al concetto di autorità non ci è parso né ozioso erudito archeologismo, né forzatura polemica, né sfogo personale. Al contrario, ci pare che si possa parlare di un'attualità del Medio Evo anche ed in particolar modo in questo campo, non certo nel senso, chiaramente sciocco, di una sua " modernità ", ma in quello, anzi, di una sua radicale opposizione, e nello spirito e nelle conclusioni dell'attività teoretica di quei secoli, che la vacua ignoranza dei nostri tempi usa definire bui, allo spirito e alle conclusioni del pensiero politico dei giorni nostri. Giacché vi è un certo grado di esattezza nell'affermazione corrente secondo la quale soltan-

to con Machiavelli si avrebbe la fondazione della scienza politica in senso moderno; ché, infatti, il pensiero politico medioevale si muove in tutt'altro ambito per esigenze, premesse e problemi rispetto alle tendenze affermatesi progressivamente a partire dal Rinascimento e che la genialità dello scrittore fiorentino, come ci insegna Marcel de Corte, prima e meglio degli altri seppe riconoscere e rappresentare. Ora, quando gli spiriti liberi e fedeli alla Verità riconoscono ormai chiaramente la crisi gravissima che il mondo contemporaneo attraversa e ne ricostruiscono il processo storico, è inevitabile coinvolgere nel giudizio negativo anche le tendenze di pensiero che a quel processo sono strettamente legate e di quella crisi condividono la responsabilità; così che, per naturale conseguenza, un moto istintivo di rinnovato interesse sorge per quelle forme di riflessione, anche politica, estranee ad un processo e ad una crisi che ebbero la loro origine proprio in contrapposizione ad esse.

Naturalmente, non è questa la sede per un'analisi dettagliata ed articolata di quel pensiero; ne possediamo del resto di buone, se non di ottime. Ma, com'è possibile parlare, pur nella grande varietà di quel millennio di storia, di una sostanziale unità di civiltà — la civiltà cristiana — (come bene in fondo avevano visto nella loro rabbiosa polemica illuministi quali il Voltaire e il Condorcet), così crediamo che non sia arbitrario lo sforzo di rintracciare, al di là di divergenze su singoli punti e al di là delle varie e occasionali risposte alle differenti esigenze della situazione storica, certe posizioni di pensiero intorno alle quali ritroviamo l'unanimità o quasi dei consensi; né diversamente sarebbe potuto essere, dato che esse erano poi le fondamenta sulle quali si cercava di basare, nella realtà, la costruzione dell'edificio politico.

Un esempio chiarirà meglio, speriamo, questa affermazione, introducendoci al tempo stesso nella tematica che qui intendiamo affrontare. Non si può certo affermare che vi sia una concordanza tra il pensiero pa-

tristico e quello tomistico intorno alla natura dello stato, che san Tommaso, aristotelicamente, considerava come naturalmente inerente alla natura dell'uomo e che la patristica vedeva piuttosto come una conseguenza necessaria del peccato originale e, quindi, della degradazione della natura umana ad esso successiva. Tuttavia, quale che sia il valore teoretico che si intende dare a queste divergenze, è certo che esse non erano, né praticamente né speculativamente parlando, cariche di conseguenze. Nell'uno e nell'altro caso, per l'una e per l'altra corrente di pensiero, non c'erano dubbi sul fatto che lo stato fosse istituzione divina.

Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt a Deo ordinatae sunt. *La celebre affermazione paolina, riecheggiata in altri simili passi neotestamentari e veterotestamentari, è alla base del pensiero politico medioevale ed è la giustificazione di ogni esercizio dell'autorità. E' da notare che le* potestates *(exusiai) di cui parla S. Paolo non sono soltanto, secondo la validissima esegesi del Culmann, i poteri terreni, ma anche, più in generale, tutte le potenze, quelle angeliche comprese, della creazione*: omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. *Cogliamo qui il nesso tra l'ordine terreno e l'ordine cosmico, secondo una concezione propria di molte società tradizionali. Come esistono, scrive in una sua lettera san Gregorio Magno, angeli ed arcangeli che non sono in condizione di uguaglianza*, sed in potestate et ordine, *così accade a noi uomini; e l'esempio dell'obbedienza degli angeli, che pure sono senza peccato, deve ammaestrarci.*

Questa certezza del fondamento divino del potere fu ben poco scossa anche dalla lotta delle investiture, che pure suscitò infuocate polemiche. Certo alcune frasi di Gregorio VII sembrano preludere ad una secolarizzazione dello stato, ed il fatto merita di essere segnalato per i pericolosi sviluppi, tra i quali, per quanto mostruoso potesse sembrare ciò al grande papa, il laicismo, ma ancora una volta ciò che colpisce, e che qui occorre sot-

tolineare, è la continuità di un certo modo di pensare il mondo.

Un analogo, forse anche più importante, generale consenso ritroviamo a proposito del fine dello stato, cioè della sua ratio. *E' nota l'importanza che il fine dello stato, cioè il bene comune, ha nel pensiero di san Tommaso, anche come correttivo dei possibili rischi di ogni naturalismo politico*: regimen tyrannicum non est justum; quia non ordinatur ad bonum commune, et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis. *Vediamo qui un punto sul quale occorrerà ritornare: i limiti del potere e la resistenza al regime tirannico. Questo tema, tuttavia, e quello pure del fondamento divino del governo vanno inquadrati alla luce di un nesso che è centrale nel pensiero medioevale, quello tra autorità e giustizia.*

Remota itaque iustitia, *scrive sant'Agostino*, quid sunt regna nisi magna latrocinia? *E a sant'Ambrogio appar chiaro come* aequitas imperia confirmet et iniustitia dissolvet. *Ritroviamo questo stretto legame tra autorità e giustizia anche in campi diversi dal pensiero politico in senso stretto. Così, ad esempio, sarebbe facile, se non temessi di annoiare con le citazioni, mostrare l'assidua presenza del motivo nelle cronache e nelle biografie. Lo vediamo anche in atti politici di rilevante importanza pubblica, a conferma che non siamo di fronte a pura speculazione, priva di agganci con la realtà. Nell'851 i tre nipoti di Carlo Magno, Lotario, Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo, incontrandosi a Mersun, fecero una pubblica dichiarazione, con la quale promettevano di non fare, da allora in poi, più nulla* contra legem et iustitiam vel auctoritatem ac iustam rationem. *Ed è formula, che ritroviamo, in termini identici, in altre simili dichiarazioni.*

Se, a questo punto, noi affrontiamo il problema della giustizia, è estremamente significativo che non si trovino grosse differenze tra il pensiero dei teologi e quello dei giuristi. A questo proposito occorre accennare che altro fu l'utilizzazione in senso preassolutistico del di-

ritto romano fatta da alcuni re del tardo medioevo (ed in questo senso giustamente il de Oliveira fa rientrare l'uso del diritto romano tra i fattori e gli effetti al tempo stesso della decadenza del Medio Evo) ed altro lo sforzo di recupero del diritto romano nel quadro della civiltà cristiana, sforzo portato avanti dalla maggior parte dei giuristi glossatori tra il Mille e il Milleduecento, analogo, in certo senso, al recupero al pensiero cristiano dell'aristotelismo, il merito del quale fu soprattutto di sant'Alberto Magno e di san Tommaso.

Ancora una volta il riferimento a Dio è fondamentale. Divinam voluntatem vocamus iustitiam. *In questo senso specifico è più spesso usato il termine* aequitas; *ed il cosiddetto frammento di Praga, uno tra i più antichi di questi giuridici, afferma: Dio è* aequitas. *Intesa in* questo senso la giustizia, l'*aequitas, è innanzitutto l'ordinamento giusto e razionale del creato. Ecco di nuovo il nesso tra ordine cosmico e ordine della società umana; averlo dimenticato o relegato tra le soprastrutture mitiche è errore gravissimo di molti interpreti moderni e condizione sufficiente dell'incomprensione e del travisamento del pensiero politico medioevale.* E questo, *questo ordine*, è forma che l'universo a Dio fa somigliante, *come è scritto nel I canto del Paradiso.*

*In relazione a questo concetto si definisce quello di giustizia, intesa come virtù cardinale, cioè come abito, come volontà costante di operare in armonia con l'*aequitas *e, quindi, di* reddere unicuique suum, *di dare ad ogni uomo quanto gli è dovuto. Espressione positiva di questa volontà è lo* ius, *che, naturalmente, è, nelle sue concrete configurazioni variabile, per il mutare delle circostanze, ma sempre trae la sua autorevolezza dall'*aequitas *ed in relazione ad essa va valutato.* Quod enim iustitia vult, ius prosequitur, *come dice Azzone. Giustamente i fratelli Carlyle nell'esaminare la posizione dei giuristi su questo punto insistono sulle sue importanti conseguenze pratiche. La superiorità dell'equità sul diritto in senso stretto e l'obbligo di rivedere, ed eventualmente abrogare, alla luce della prima quanto il secondo pre-*

scrive, è dottrina da essi costantemente affermata e difesa.

Si deve insistere sul rapporto giustizia- legge, tanto più in quanto il ruolo della legge nella società medioevale era fondamentale. Già sant'Agostino aveva affermato che la legge che non sia giusta non può dirsi una legge. San Tommaso cita quest'affermazione agostiniana, fermamente convinto, anche lui, che il diritto sorge dall'etica. La legge tirannica, egli argomenta, non essendo secondo ragione, non è legge, ma, piuttosto, una certa perversione della legge. Comprendiamo meglio, ora, lo stretto rapporto tra autorità e legge, il continuo qualificare, e definire la prima in funzione della seconda. Così come uno dei primi Padri della Chiesa, Clemente, aveva detto: basileus estin o archon katà nomos, *re è colui che comanda secondo la legge. Così, anche, come recitava il proverbio medioevale*: legem servare, hoc est regnare.

Un carattere essenziale della legge umana è, per l'Aquinate, la sua derivazione dal diritto naturale, dalla lex naturalis *che* nihil aliud est quam partecipatio legis aeternae in rationali creatura. *Da esso, appunto, derivano sia lo* ius gentium, *comune a tutta l'umanità, sia lo* ius civile, per modum particularis determinationis. *Ora, le leggi ingiuste, com'è lecito dire, non hanno valore obbligante, salvo che non si tratti di evitare il disordine e fuggire lo scandalo. Si è già visto come nel caso di governo non ordinato al bene comune la ribellione non possa essere considerata sedizione; ed è osservazione importante, giacché nella* Summa *san Tommaso la fa seguire alla dimostrazione del fatto che la* seditio *è peccato mortale: infatti, tanto la ribellione ingiustificata come l'autorità ingiustificata hanno in comune il loro essere contro la giustizia e contro il bene comune. Altrove egli fa l'esempio dei martiri cristiani che si rifiutarono di eseguire ordini ingiusti.*

Si comprende bene che il Medio Evo, salvo alcuni pensatori o, piuttosto, alcuni passi isolati, si guardò bene dallo sviluppare la premessa dell'istituzione divina della autorità nel senso del diritto divino dei re quale lo ela-

borò in epoca moderna l'assolutismo monarchico. Indubbiamente, anche i re malvagi hanno il loro potere da Dio che si serve di loro per punire i popoli o comunque per i suoi disegni, non sempre intelligibili, giacché, come dice un proverbio portoghese, Egli scrive diritto con linee storte. I popoli hanno in fondo i re che si meritano. Sono considerazioni di questo tipo che sant'Agostino fa, ad esempio, a proposito di Nerone.

Di passaggio un'altra osservazione, a proposito dell'importanza della consuetudine quale fonte di diritto, in certo senso superiore alla legge scritta, non solo per i paesi e le epoche di diritto orale, ma anche per un giurista come Azzone: la consuetudine è conditrix legis, abrogatrix et interpretatrix. *Ora, è proprio dal rapporto che tradizioni e costumi hanno con la giustizia ch'essi traggono la loro validità e veridicità, differenziandosi così nettamente dall'aggancio della legge al costume mutevole, senza alcun riferimento a norme e valori permanenti, che è caratteristico del diritto dei tempi nostri.*

Si può notare, a questo proposito, come alcuni aspetti del pensiero politico medioevale si prestino a travisamenti, sol che si faccia astrazione, per malafede o mancanza d'interesse, dal quadro unitario in cui questi aspetti vanno collocati. Penso, ad esempio, al libro dell'Ullmann, che è pure studioso di vasta esperienza, tutto centrato, com'è, sul contrasto tra le forme ch'egli definisce teocratiche di governo e quelle basate sulla sovranità popolare. In realtà, pur con le sfumature e le differenze che non si possono non rintracciare in un millennio di storia ,a noi pare di vedere la contemporanea accettazione dei principi di ereditarietà e di elezione nei modi di trasmissione del potere regio e imperiale. Accostamento e non compromesso che è possibile comprendere solo quando si abbia ben presente che ambedue i principi erano intesi in senso ben diverso da quello oggi corrente. Senza insistere oltre, per l'impossibilità di dilungarci qui in analisi e dimostrazioni, basta ricordare come la stessa consacrazione regia, che aveva un valore sacramentale, era successiva all'assunzione di solenni impe-

gni del futuro re nei confronti della Chiesa, dei grandi e del popolo. Carattere quasi sacerdotale, sì, virtù taumaturghe, sì, ma in chiaro e preciso riferimento all'osservanza dell'equità. Del resto vescovi, grandi e popolo partecipano, sia pure in forme del tutto particolari, al governo.

Anche quando si parla del contrattualismo medioevale si possono dire grosse sciocchezze e fare inopportuni riferimenti al pensiero di Hobbes o di Locke sol che si perda di vista questo fondamentale riferimento di partenza. Ecco anche perché risulta di difficile comprensione il concetto che l'autorità ha dei limiti, che è pure idea costante, alla quale del resto concorrevano le tradizioni germaniche. Definiva questi limiti lo stretto legame tra l'autorità e la giustizia, sul quale abbiamo tanto insistito, così che al re, per quanto si è detto, non era lecito abrogare una legge se non ingiusta e fare, se non per maggiore conformità alla giustizia, una legge contraria al costume. E vi è tutto uno sforzo di definire il tiranno, sia nei suoi aspetti di difetto di legittimità formale (tyrannis tituli), *sia nei suoi aspetti di difetto di legittimità d'esercizio* (tyrannis regiminis). *La distinzione tra re e tiranno, così frequente negli scrittori medioevali, non è dunqe un* topos *letterario, ma il motivo di fondo al quale è possibile ricondurre alcune esigenze fondamentali di quei tempi e di quella mentalità. Come scrive, ad esempio, Giovanni di Salisbury, il re si distingue dal tiranno perché osserva la legge; ma la legge è veramente tale se traduce positivamente la volontà retta che è propria della giustizia in riferimento all'equità divina.*

« I re non hanno il potere di far torto » è il principio ribadito dalle Assisi di Gerusalemme; torto nei confronti dell'equità e del diritto naturale e torto anche (che è poi una conseguenza) a quegli impegni che avevano assunto al momento di salire al trono, prima di essere consacrati. D'altra parte il potere statale aveva un carattere tutt'altro che totalitario. Era piuttosto un'autorità arbitrale e delegava volentieri anche attributi che oggi

sembrano quasi parte sostanziale e non accidenti del concetto di stato; così il diritto di battere moneta, rendere giustizia, levare imposte. Certo, anche allora si facevano sentire le opposte spinte, ma si cercava di guardarsi dall'anarchia e dal totalitarismo, raggiungendo un equilibrio anche nel pensiero politico. Illuminante, ci pare, la bella espressione di un giurista duecentesco a proposito dell'imperatore; egli è signore, scrive, non quoad proprietatem, sed quoad protectionem. *Gustave Thibon, del resto, ci ha bene spiegato come centralizzazione e anarchia siano pericoli evitabili in un organismo sano, nel quale l'unità postula la diversità, mentre in un organismo malato l'unità degenera in centralizzazione e la pluralità in anarchia. Non insisterò oltre; volevo soltanto sottolineare come spesso le intuizioni thiboniane siano o possano essere di valida guida anche per lo storico.*

Ancora un punto è necessario almeno tenere presente, cioè il legame stretto che la riflessione medioevale postula tra morale e politica. Ed è anche questo un punto sul quale la contrapposizione al pensiero moderno, anche questa volta rappresentato in primo luogo da Machiavelli, appare quanto mai netta. Basterà ricordare che anche dal punto di vista formale il pensiero medioevale non si presenta con la veste di trattazioni sistematiche di scienza della politica o di diritto costituizionale, o cose simili, ma con quella di discorsi sulle virtù che si richiedono al perfetto principe. E' un genere letterario che corre tutto quel millennio e che con la sua stessa continuità la dice lunga sulle tendenze, così costanti e così diverse dalle nostre, che caratterizzarono lo sforzo speculativo del Medio Evo. Dal De principis honestate *di sant'Isidoro di Siviglia al* De Institutione regia *di Giona d'Orleans, dal* De regis persona et regis ministerio *di Incmaro al* De principis officiis *di san Pier Damiani al* De regimine principum *di san Tommaso, gli stessi titoli indicano a sufficienza questa preoccupazione fondamentale, che il sovrano sia innanzitutto capace di governare se stesso.*

Formulava questo principio in modo chiaro papa

Nicolò I, che scriveva in una sua lettera: « guardate che i governanti sappiano anzitutto governare bene se stessi e poi il popolo loro soggetto; infatti chi è cattivo nella sua condotta privata, come potrà essere capace con gli altri? vedete se governano con giustizia, in caso contrario sono piuttosto dei tiranni che dei re ». E Sedulio: « Rex a regendo dicitur; *si potrà dunque ragionevolmente adoperare questo termine soltanto da colui che sa governare se stesso secondo ragione ». E il concilio di Parigi dell'829 affermava: « il termine re deriva da* recte agere; *se qualcuno governa in modo pio, giusto, misericordioso è a ragione chiamato re; mancando queste condizioni non è re ma tiranno ».*

La moralità del principe come condizione di un governo legittimo e capace di perseguire il suo scopo, il bene comune. Oggi non si scrivono più libri del genere. Certo l'idea di un manuale del perfetto presidente della repubblica ci fa sorridere, ma anche tristemente sorridere. Siamo come fuori da un certo ordine di idee, il cui recupero è indubbiamente faticoso. Così, infine, può apparire strano quanto dice Dante nel De monarchia *a proposito della libertà, « che molti hanno sulle labbra, ma che pochi comprendono », quando afferma che gli uomini sono pienamente liberi solo sotto il Monarca. Questo è appunto il tema del nostro convegno, il rapporto tra autorità e libertà. I medioevali lo sapevano: se la libertà è la piena realizzazione di sé, l'autorità giusta e legittima ne è la base necessaria.*

Adalbert Erler

L'AUTORITA' NEL DIRITTO

Una minacciosa marea preme oggi contro una delle più importanti dighe dell'ordine pubblico, cioè contro l'autorità. Gli stessi bambini vengono educati in modo antiautoritario, gli asili infantili sono diretti in modo antiautoritario; gli insegnanti, i militari e i religiosi non devono applicare la loro autorità nei compiti direttivi, e persino lo Stato non pretende più per sé autorità, ma tutt'al più l'osservanza di « regole del gioco ». Il cittadino, il cristiano si è evoluto, e come tale sta al di fuori dell'autorità. Molti lo avvertono come un fatto positivo. E tanto più perché le argomentazioni antiautoritarie si possono impiegare contro i gruppi politici che contestano l'attuale *establishment* democratico, in tono senz'altro minore nei confronti dell'estrema sinistra, e tuttavia in modo tanto più virulento contro gli esponenti del riformismo conservatore. Ciò vuol dire che i conservatori si presentano con la pretesa dell'autorità, che finisce per contribuire all'affermazione con mezzi violenti di una volontà politica di parte.

E' giusto questo rimprovero? Abbiamo motivo di sentircene colpiti?

Ai segni dei tempi appartiene un'enorme confusione concettuale che in parte è involontaria, poiché i padroni dei mezzi pubblici di comunicazione non sempre sono allo stesso tempo padroni della lingua, e in parte

è diretta a uno scopo ben preciso, cioè quello di ricoprire il campo di battaglia con una cortina fumogena. In questo modo anche il concetto di autorità è diventato o è stato fatto diventare oscuro. A ciò ha contribuito il fatto che per qualche tempo si sono qualificate eufemisticamente come « stati autoritari » anche spietate dittature, anzi tirannidi.

Data questa confusione dell'idea di autorità, si è reso necessario fare una ricognizione dell'originario significato del termine, cioè una corretta riproposizione del concetto, dopo la quale chiederci se vogliamo realmente scrivere sulla nostra bandiera ciò che è l'autorità.

Nel 1965, dunque prima dell'attuale crisi dell'autorità, il professore tedesco di scienza politica Theodor Eschenburg scrisse un libro che merita di essere letto « sull'autorità » (*Ueber Autorität*). Vorrei trattare lo stesso argomento nell'ottica della mia disciplina specialistica, cioè la giurisprudenza e in particolare la storia del diritto. Da essa trarrò molti esempi e prove.

Cominciamo con un *excursus* linguistico. La voce *autorità* non ha niente a che vedere con il greco αὐτός = stesso, e quindi non signfica qualcosa come αὐτοκρατειν, vale a dire autocrazia o esercizio del potere da parte di un gruppo politico o sociale. Essa è piuttosto in relazione con *augere* = aumentare, far crescere. Il latino *auctor* è colui che propizia uno sviluppo, un fondatore, da cui autore. Dante nella Commedia dice a Virgilio: « tu sé lo mio maestro e 'l mio autore ».

Virgilio è un portatore di autorità. Secondo ciò « *auctoritas* » come termine giuridico romano non è mai potere nel senso di coercizione ma potere nel senso di dignità. Il *Corpus juris* parla in un luogo di *dignitatis auctoritas*, in un altro di *dignitas et auctoritas* e inoltre della *auctoritas Hippocratis, veterum, prudentium.*

Con ciò bastino gli esempi tratti dalla filologia: essi ci insegnano l'esistenza di personali attitudini al comando che anche senza sanzioni coattive evocano intorno la disposizione all'obbedienza. Chiamiamo questo fenomeno *auctoritas*, autorità.

L'autorità non è dunque, come i nostri avversari affermano distorcendo, una pretesa al dominio che si serve di mezzi coercitivi, ma una facoltà personale che ha varie origini: impegno, competenza, lealtà, disinteresse, generosità. Ma a tutto questo si deve aggiungere un *quid* di superiore difficile da definire, cioè una dote gratuita. S. Paolo parla in un punto del carisma κυβερνήρεως, la facoltà miracolosa di poter guidare gli uomini.

Felice il principe nel quale *potestas* e *auctoritas* si uniscono nella stessa persona. Ma la sua pura essenza si mostra solo laddove la personalità è dotata di null'altro che di *auctoritas*. Shakespeare ci ha delineato questa immagine nel *Re Lear*. Nella sua cecità politica Lear ha rinunciato alla corona e ha scacciato il fedele vassallo Kent. Ma quest'ultimo non vuole abbandonare il suo signore, che ora è minacciato da molti pericoli. Egli si avvicina travestito a Lear e gli offre i suoi servigi (1, 4). Riporto il magnifico passo in inglese:

Lear: what would'st thou?
Kent: service
L.: who wuold'st thou serve?
K.: you
L.: dost thou know me, fellow?
K.: no, sir, but you have that in your countenance which I fain call master
L.: what's that?
K.: authority [1]

Tutti avvertiamo la profonda verità che si manifesta nel dialogo, e cioè che l'autorità, giusta la sua essenza, non deve ricorrere a mezzi esteriori di forza, e che essa anzi è radicata in nobili attributi della personalità. Ma allo stesso tempo si pone per tutti noi la seguente grave questione: c'è dunque posto per l'autorità intesa in questo senso nel mondo moderno, che è dominato

[1] L.: cosa vuoi? K.: offrire il mio servigio. L.: chi vuoi servire? K.: voi. L.: mi conosci, uomo? K.: no, signore, ma nel vostro contegno c'è qualcosa che io vorrei servire. L.: cos'è dunque? K.: autorità.

da uno spietato realismo? Non appartiene esso piuttosto allo scaltro *manager?*

Ora, il mondo non è solo oggi spietatamente realistico, dato che lo era anche ai tempi di Machiavelli e lo è sempre stato. E tuttavia in ogni tempo ci imbattiamo, accanto alla forza bruta, nella più sottile e silenziosa epifania dell'autorità. Potrei darvene altri esempi tratti dal mio campo specialistico, la storia del diritto.

Comincio con la *auctoritas Augusti*, cioè l'autorità dell'imperatore Augusto. Nelle sue *res gestae*, il famoso *Monumentum ancyranum*, il principe narra in prima persona come egli, dopo la conclusione delle guerre civili nel 28 a. C., avesse restituito la *res publica* al senato e al popolo romano (*ex mea potestate transtuli*). Egli quindi prosegue riferendo come da allora avesse sovrastato tutti in *auctoritas*, ma non essendo la sua *potestas* divenuta maggiore di quella dei suoi colleghi di magistratura: *post id tempus praestiti omnibus auctoritate, potestatis autem mihi nihil amplius habui quam qui fuerint mihi quoque in magistratu collegae.* Qui *potestas* e *auctoritas* sono reciprocamente confrontate in modo esemplare. Ancora. Dell'*auctoritas* di Scipione e di Quinto Fabio Massimo, Catone dice egregiamente: *quorum non in sententia solum, sed etiam in nutu residebat auctoritas*, cioè essi non avevano neppure bisogno di manifestare le loro intenzioni, dato che era loro sufficiente un cenno appena percettibile. E' dunque simile a essi che Augusto era rimasto, e si trattava di cosa tutt'altro che trascurabile.

Come è noto, nel basso Impero la giustizia non si basava come oggi su leggi statuali, ma sull'autorità di dotti giuristi. Nel procedimento giuridico venivano presentati pareri di costoro, i quali *respondebant*, e questo era in primo luogo una libera espressione di responsi senza alcuna obbligatorietà ufficiale, efficace solo grazie alla considerazione della personalità di chi li dava e al peso intrinseco degli argomenti. Uno dei primi famosi giureconsulti fu Aquilio Gallo, creatore soprattutto della *actio doli*. Egli fu anche pretore, vale a dire ammini-

stratore di giustizia, ma c'è da notare che non affermò la sua elaborazione in quanto funzionario, ma nella sua privata qualità di giurisperito.

La libera formulazione di responsi da parte di ognuno non era indubbiamente una prassi che fosse consigliabile mantenere, dato che recava confusione. Ma non venne per questo mai soppressa, ma solo regolata, conferendo l'imperatore a eminenti giureconsulti di dare *responsa ex auctoritate eius*. Non le leggi statuali, ma i *responsa prudentium* sono a Roma le fonti giuridiche normative. Ma il grande periodo che qui ci deve specialmente interessare è ancora anteriore. Il giureconsulto Pomponio riferisce:

> *ante tempora Augusti publice respondendi jus non a principibus dabatur sed qui fiduciam studiorum suorum habebant, consulentibus respondebant.*

Dunque potevano dare responsi coloro che godevano fiducia per i loro studi, la loro dottrina e la loro personalità.

Passiamo mille anni oltre, nel periodo in cui a Bologna il diritto romano viene destato a nuova vita. Questa rinascita non è l'opera di un legislatore, ma di un dotto giurista, Irnerio, e dei suoi eruditi successori, i cosiddetti *quattuor doctores*. Nell'età del primo assolutismo questa svolta della storia universale del diritto apparve così sorprendente che intorno al 1530 nacque la leggenda che Lotario di Sassonia avesse introdotto nell'Impero il diritto romano con una legge imperiale. Era inimmaginabile che la sola autorità della dottrina potesse propiziare tali effetti. Eppure è la verità.

Finora abbiamo descritto l'autorità come antagonista della legislazione. Ma c'è anche un'autorità propria alla stessa legislazione. Essa promana dall'età veneranda, dall'alto rango del legislatore e dalle qualità della legge, che deve essere *honesta, justa, possibilis, necessaria, manifesta*. L'autorità della legge fu così importante nel Medioevo perché spesso mancò la possibilità di imporre

anche in pratica le leggi. Ancor oggi accade in Inghilterra che non si possono applicare perché il corpo dei giuristi contesta la loro autorità.

Un campo in cui l'autorità diede buona prova di sé fu la città del Medioevo, e qui devo specificare la città medioevale tedesca. E potrei celebrarla, poiché nientemeno che l'italiano Machiavelli ne ha per primo pronunciato l'elogio, per il fatto che essa fosse un baluardo dell'*antica virtù*. Egli riferisce ammirato che gli abitanti delle città tedesche si attribuiscono da se stessi le imposte da pagare e depongono il denaro dovuto in un forziere sigillato e nascosti da una cortina. Infatti una tale pratica tributaria era possibile solo se i possidenti erano probi e allo stesso tempo il governo cittadino possedeva autorità, cioè un influsso non coercitivo. Il consiglio comunale aveva per questo un unico mezzo, che era del tutto privo di coercizione, e cioè il buon esempio. Così nello statuto tributario (*Bedeordnung*) di Francoforte del 1370. Ancor prima che esso venisse pubblicato, i consiglieri del comune prestavano il loro giuramento prima di tutto il popolo e versavano il loro tributo. Il popolo stesso non veniva chiamato che un mese dopo. *Noblesse oblige*. L'autorità del governante come noi la intendiamo si fonda per buona parte sulla nobilità dell'esempio.

Mi stacco dagli esempi tratti dalla storia del diritto e arrivo al problema dell'autorità nel presente. Oggi i sociologi e gli psicologi dettano legge. Ciò non è tanto un male quanto il fatto che essi per la maggior parte orientano molto accortamente i loro campi di ricerca secondo i fini politici che perseguono. Perché non c'è una sociologia e una psicologia dell'autorità? A questo punto cerchiamo di aiutarci da noi.

Abbiamo visto all'inizio che l'autorità viene attaccata con il pretesto che l'uomo moderno, il cittadino, il cristiano si è emancipato... Ma è vero proprio il contrario. Intanto l'uomo moderno, visto in complesso, non è per nulla più evoluto dell'uomo dei secoli passati. Ma persino se lo fosse la teoria attualmente in vo-

ga continuerebbe a essere falsa. Poiché l'autorità rettamente intesa ha per destinatario proprio l'uomo responsabile. Cioè lo stesso sottoposto, per essere a essa aperto, deve possedere un pò delle qualità che contraddistinguono il portatore di *auctoritas,* cioè maturità, lealtà, competenza, comune responsabilità. Il teologo tedesco Helmut Thielicke ha detto felicemente che l'autorità esiste solo quando il suo detentore sta in ultima analisi sullo stesso piano di colui sul quale la esercita. Da ciò risulta che l'autorità non deve avere o non deve solamente avere i caratteri gerarchici di preminenza e di subordinazione con chi è disposto e capace a obbedire. Al sottoposto non viene sottratto nulla della sua autonomia, dato che egli ne ha persino bisogno per poter obbedire in modo giusto. Perciò il rapporto autoritario esige persino l'autolimitazione dal portatore di autorità, e ciò non solo tatticamente, come regola di condotta umana, ma ontologicamente. Per esempio S. Paolo parla ripetutamente della limitazione della sua autorità apostolica, e se ne vede indotto dall'esigenza che i membri della comunità avevano di salvaguardare la loro autonomia di fronte all'autorità apostolica nel proprio rapporto diretto con il Redentore. Appartiene all'essenza dell'autorità il fatto che essa non si estrinsechi totalmente. Essa procede fraternamente nei confronti di chi le accondiscende, e questi da parte loro sono coloro i quali avvertono l'alto rango di chi è dotato di autorità e gli si subordinano spontaneamente.

Diciamolo ancora una volta: l'autorità non fallisce a causa dell'evoluzione dell'ambiente, ma al contrario presuppone un *partner* responsabile. Essa invita chi l'accetta alla collaborazione e al consenso. Non lo schiaccia, ma lo rimanda al suo senso di responsabilità. Vorrei per questo portare un esempio che forse vi stupirà. E' l'oracolo di Delfo. Sappiamo che esso era molto importante non solo per i singoli, ma per l'intera vita pubblica della Grecia. Tuttavia non esercitava alcuna potestà coattiva. I greci no lo avrebbero mai tollerato. I sacerdoti di Delfo non potevano esercitare nessun potere politico

coercitivo, e non lo potevano neppure a causa della loro natura, se non volevano distruggere in se stessi quel prestigio gratuito del tutto diverso di cui qui discorriamo, e cioè l'autorità. Parlavamo prima dell'autolimitazione: ebbene qui ne troviamo un esempio. Infatti Delfo parlava solo se era stato consultato. Non diceva troppo, ma piuttosto troppo poco, poiché dava solo vaghi avvertimenti. Eraclito ha così espresso questo fatto: il dio dell'oracolo non parla e non cela, ma dà segni simbolici. Solo il responsabile, il saggio li comprende: *sapienti sat.* Ma con ciò Delfo, come ogni portatore di autorità, rimanda colui che gli si rivolge a se stesso. E' questo il significato dell'iscrizione posta sul pronao del luogo sacro: γνῶθι σαυτόν: « tu che mi interroghi, rivolgiti una volta a te stesso ». In questo modo il dio e l'interrogante cooperavano.

Ora sappiamo cos'è l'autorità. Sappiamo che essa non ha come interlocutore l'immaturo, ma proprio il responsabile. E come poco la tocchi anche l'accusa di appartenere a un ordine gerarchico, o come si dice oggi, di essere antidemocratica. Anche in questo caso è vero il contrario. L'autorità non si manifesta se non *inter pares,* o allo stesso modo *inter quasi pares.* Insieme con questi essa può persino attuare una democrazia più vera di quanto non riesca a fare quella empirica odierna, potendo cioè l'autorità rinunciare di fronte ai suoi destinatari agli odiosi mezzi di dominio delle masse: demagogia, sobillazione eversiva, eccitazione di risentimenti, mezze verità e menzogna. Essa può parlare solo al responsabile. Possiamo anche dire: al libero e nella libertà. Poiché solo l'autorità può garantire che la libertà non si rovesci in anarchia. Arrivati a questo punto, diviene evidente l'esattezza della tesi nel segno della quale si svolge questo Convegno: « l'autorità quale garanzia di libertà ».

Ci chiediamo inoltre quali possibilità di affermazione ha l'autorità nella realtà empirica odierna e cosa siamo in grado di fare per la sua crescita.

L'autorità ha un ruolo importante nella vita pubblica di oggi? La maggior parte dei presenti in questa

sala lo negheranno. In verità una risposta chiara è quasi impossibile. Essa può ben essere positiva, e anche allo stesso modo negativa.

La complessità continuamente crescente della vita moderna ha conferito al giorno d'oggi al prestigio degli scienziati un rango che nel XIX secolo sarebbe stato impensabile. Allora nei ministeri sedevano dei giuristi, i quali credevano di sapere come si faceva a prevenire la disoccupazione, o se si doveva aumentare o diminuire il tasso di sconto. Oggi non si dà un governo che non abbia una consulenza scientifica. I pareri dei tecnici sono molto apprezzati. I professori diventano ministri e cancellieri. La FAO non esisterebbe, o in ogni caso non qui a Roma, se non si fosse trovata sotto l'autorità del nostro amico Ugo Papi. Una tale autorità non ha indubbiamente latitudine di effetti, e anzi potrebbe quasi sembrare che essa non esista. Ma questo è un criterio accettabile? E il fatto che l'autorità agisca di nascosto non è spesso anche un suo strumento di protezione valido in tutti i casi? Desideriamo dunque apprezzamenti, onori, celebrità?

Eccoci però al rovescio della medaglia, cioè la progressiva diminuzione dell'autorità. Ciò è valido innanzitutto per l'autorità diretta, pubblica. C'è ancor oggi un ampio consenso pubblico, come quello di cui godettero manifestamente nel Medioevo un Ottone il Grande, e più tardi il barone von Stein o il *kaiser* Guglielmo I, cioè le cosiddette « figure paterne », come oggi si definiscono un po' ironicamente? Infatti l'autorità pubblica diretta e ampia è in rapida via di sparizione. A questo fenomeno concorrono molte cause. I popoli, specialmente i Tedeschi e gli Italiani, hanno seguito in tempi recenti falsi profeti, con il risultato che ora alla abusata capacità di dedizione e alla prontezza all'obbedienza è subentrato lo scetticismo.

Inoltre, all'autorità autentica si è sostituita quella dei dominatori dei *mass-media*. Stampa e radio sono nelle mani di pseudo-autorità, e queste hanno tutto l'interesse a non venire spodestate da autorità vere. E i loro mezzi sono potenti. Se l'autorità può innalzare solo una fiac-

cola, esse operano con l'audace proiettore, e si pretende troppo se si vuole che il popolo distingua ancora il tenue chiarore della fiaccola in questa luce insolente.

Poco fa parlavamo del fatto che l'autentica autorità presuppone interlocutori responsabili. Ma oggi non ce ne sono in gran numero, ma anzi meno di prima. Innanzitutto perché i *mass-media* cospirano su vasta scala per la deresponsabilizzazione delle moltitudini. Essi cioè rendono il loro fruitore passivo, ottuso e quindi incapace di esecuzione di autorità. Qui possiamo solo accennare a questo fatto, poiché dobbiamo citare altre cause che hanno contribuito alla sparizione dell'autorità, le quali vanno cercate per così dire nel lato soggettivo, cioè nella persona stessa dei responsabili. Infatti è sicuro che costoro studino e agiscano in tutta dedizione? Che essi non si limitino a friggere e rifriggere le stesse cose, ma che facciano vela verso nuovi lidi? Che siano pronti a imparare dagli avversari ideologici, sia per colpirli con le loro stesse armi che per strappargliele? Dov'è allora il dialogo? Io a dire il vero sono personalmente convinto che la posizione conservatrice non si possa giustificare razionalmente, dato che o la si ha o non la si ha. Ma sono ugualmente convinto che la situazione opposta si possa confutare affatto razionalmente, e mi sembrano vulnerabili anche molti degli argomenti che da quella parte si vanno opponendo alla conservazione.

Come può il vocato all'autorità irradiarsi se fugge il confronto e si chiude in un bozzolo? Non c'è un granello di verità nell'accusa di trovarci in una *turris eburnea?*

E' certo comprensibile che chi è chiamato alla restaurazione dell'autorità indietreggi di fronte al grave compito dell'azione pubblica. C'è molto di vero nell'episodio biblico di Mosé e dei profeti che in un primo momento non vorrebbero accettare la missione divina. I chiamati alla nostra missione non hanno certo la lingua sciolta dei *mass-media.* Ma appunto per questo è necessario che essi si facciano animo, e anzi si spingano vicendevolmente a uscire alla luce del sole; è necessario

che essi si confermino l'un l'altro di aver ragione. Si, ci dobbiamo decidere a trarre le nostre fiaccole da sotto il moggio. E forse l'idea che informa la Fondazione Gioacchino Volpe è che noi ci incoraggiamo reciprocamente ad agire all'esterno, nella fede delle luminose parole della Bibbia:

Non può essere ascosa una città situata sopra di un monte (Matteo, V, 14)

Armin Mohler

I MASS-MEDIA COME SURROGATO DELL'AUTORITA'

Ciò che vorrei dirvi sull'argomento della grande « autorità surrogata » del nostro tempo, i *mass-media*, si differenzia alquanto dalle precedenti relazioni di questo Convegno. Intanto ha un carattere meno filosofico, dato che l'argomento appartiene alla politica pratica. Poi posso parlare solo semplificando e accennare con tratti impressionisticamente sommari ai punti caratteristici essenziali del problema. Inoltre mi riferisco alla situazione concreta in Germania. Ma spero che da quello che dirò si possano trarre conclusioni anche più generali.

Governo di sinistra

La Repubblica Federale Tedesca ha da quattro anni e mezzo un governo di sinistra. Ciò è dovuto a diversi motivi. Uno dei più importanti è che un'errata valutazione del potere della nostra epoca ha condotto il partito di Adenauer alla *débacle* e all'opposizione. Le forze che dalla fondazione della Repubblica Federale si radunarono intorno ad Adenauer (e non erano solo i democristiani), credettero sufficiente impadronirsi delle leve decisive di comando nell'amministrazione, nella magistratura, nella Chiesa, nelle forze armate e nell'economia. O almeno hanno considerato l'« economia » in un senso troppo convenzionale. Non si sono accorte che si era svi-

luppata un'agguerrita « industria delle comunicazioni » dislocata attorno ai *mass-media*.

Questi ultimi (grande editoria, stampa di massa, radiotelevisione, pubblicità di ogni tipo) hanno una chiara tendenza a sinistra. Anche per questa colorazione ci sono diversi motivi da individuare: 1) I vincitori della seconda guerra mondiale hanno concepito il loro successo su Hitler come una vittoria sulla « destra » (sebbene Hitler avesse nemica una considerevole parte della « destra »: basti pensare al 20 luglio 1944). Dato poi che gli Alleati occidentali riportarono la loro vittoria grazie anche a una migliore propaganda, non ci fu bisogno di spiegar loro l'importanza dei *mass-media*. Infatti, nelle loro zone d'occupazione misero uomini di sinistra a dirigere giornali e case editrici e a dominare radio e televisione. (Un solo esponente del campo anti-hitleriano della destra nazionale ha ottenuto dopo il '45 l'autorizzazione a dirigere un giornale: si tratta di Joseph Drexel, vice del nazional-bolscevico Ernst Niekisch. Oggi Drexel è il re dei giornali della Franconia). 2) La sinistra tedesca nel dopoguerra si è formata per una parte rilevante con ex seguaci di Hitler, che naturalmente non poterono poi essere abbastanza di sinistra per far dimenticare il loro passato. 3) L'attività della « formazione delle opinioni » o della « fabbrica delle idee » mostra di avere una tendenza a sinistra già innata « in sé », e per così dire « naturale ». (Ma è un vasto campo nel quale non possiamo entrare).

L'intero apparato di formazione delle idee, che si comprende oggi nella voce « *mass-media* », è diventato, accanto ai tre poteri di Montesquieu (esecutivo, legislativo, giudiziario), un « quarto potere ». Ed è più di un potere, cioè più di un mero fattore di potenza. E' diventato piuttosto una specie di autorità surrogata al posto delle vecchie autorità distrutte. Esso stabilisce sostanzialmente ciò che l'esecutivo, il legislativo e il giudiziario devono fare. A conferma di questo racconterò un aneddoto. Mentre un gruppo di conservatori discuteva con il presidente del consiglio di un *land* tedesco su un passo da

lui approvato, l'uomo politico disse in tutto candore: « Si, sto con voi, ma finché la stampa non apre il fuoco... ». E tuttavia non era un uomo completamente privo di coraggio. Egli voleva semplicemente dire: non potrò stare più dalla vostra parte dopo che l'oracolo supremo avrà parlato.

Essere e non essere

La proposizione fondamentale per ogni accadimento che riguarda i *mass-media* suona: *Ciò che non viene comunicato non esiste*. Ciò che non diventa notizia non ha una sua esistenza. E dico « esistenza » non solo nel senso che gli altri non sanno che qualcosa esista. E' in un senso molto più radicale: quel fatto o quella persona non esiste per sé. Non serve a nulla che si faccia, produca o dica qualcosa, finché gli altri non lo sentano, non lo vedano o non lo leggano.

Un esempio. Qualche anno fa si svolse a Stoccarda l'annuale sinodo evangelico, frequentato da migliaia di persone. Durante il congresso, un oratore al microfono, polemizzando con lo scrittore Günter Grass, si uccise. Era un farmacista che voleva protestare contro la discriminazione civile a danno degli ex appartenenti alle SS. Egli terminò il suo breve discorso con la frase: « Saluto i miei camerati delle SS! », bevve un veleno e cadde morto. Quell'uomo aveva sicuramente sperato che il suo gesto avesse un effetto tale da scuotere la coscienza nazionale. Ma si era ingannato. Il suicidio fu completamente inutile. Con l'eccezione di un unico giornale a piccola tiratura, nessuno ha riferito il fatto, né sulla stampa, né alla radio, né alla televisione [1]. Quel silenzio era organizzato? Forse non ci fu neppure bisogno di un accordo. Tutti gli operatori di *mass-media* che erano presenti al suicidio davanti a migliaia di spettatori e di ascoltatori, già sapevano bene, senza una speciale intesa reciproca,

[1] Qualche anno dopo Grass ne ha parlato come di un incidente in uno dei suoi libri, e ha descritto quell'uomo come un pazzo.

che il fatto rappresentava una notizia che non doveva esistere.

Immaginate il contrario. Immaginate Günter Grass (o Heinrich Böll) che, ai tempi di Kiesinger, si fosse cosparso di benzina davanti alla Cancelleria di Bonn, bruciandosi vivo per protesta contro il « nazista Kiesinger ». La notizia di *questo* suicidio sarebbe stata propagata nel giro di un'ora in tutto il pianeta. Avrebbe avuto un'eco enorme e scosso la *Bundesrepublik* dalle fondamenta, tanto che ci si sarebbe potuti rallegrare se le uniche conseguenze fossero state le dimissioni di Kiesinger e non il crollo dello Stato.

Un altro esempio. Il più capace uomo politico della Repubblica Federale dopo Adenauer, Franz Joseph Strauss, non potrà mai diventare Cancelliere per il semplice motivo che i *mass-media* hanno diffuso di lui una « immagine » che in realtà non gli corrisponde affatto, ma che come tale è così efficace che né il parlamento né gli elettori oserebbero farlo Cancelliere. Con tutto ciò chi conosce personalmente Strauss sa che egli come uomo e come politico è del tutto diverso. Ma forse si dovrebbe dire « era » invece di « è ». Infatti una simile « immagine » ha una tale intensità che la sua vittima comincia a sottomettervisi e ad assumere i suoi lineamenti. Ancora. Un mio amico scomparso aveva la specialità di attribuire sentenze molto ben trovate agli uomini politici tedeschi. Se l'interessato in un primo tempo smentiva, il mio amico si limitava a commentare sorridendo: « basta aspettare e vedrai che in tre giorni lui stesso si convincerà di aver fatto quelle dichiarazioni... ».

Molti raggruppamenti politici e partiti non di sinistra vedono solo una possibilità d'azione di fronte a questa autorità surrogata: l'apertura a sinistra. I machiavelli proclamano: « Dobbiamo portare gli intellettuali dalla nostra parte! ». Il guaio è solo che c'è sempre qualcuno che è ancora più a sinstra.

L'« apertura » ha un triplice effetto: 1) Il lento slittamento a sinistra di quasi tutti i partiti e di gran parte delle istituzioni (per esempio della Chiesa). 2) An-

che il nostro linguaggio viene superato « a sinistra », perché la sinistra è di moda e si assumono i modi di dire « attuali » prima ancora di comprendere il loro significato. 3) I gruppi politici che non stanno a sinistra sono esposti a un processo di smembramento simile al taglio di un salame. Tentiamo di salvarci sacrificando colui che sta alla nostra destra. Ma prima o poi verrà il momento in cui non ci sarà più nessuno che si trovi ancora più a destra di noi. Saremo allora noi stessi ad arrivare all'estrema fetta del *wurst*: verremo separati dagli altri e gettati nella non-esistenza.

La nuova lotta di classe

Ma l'apertura a sinistra si paga anche per un motivo del tutto diverso. Alcuni sociologi tedeschi contemporanei — cito innanzitutto Arnold Gehlen — sono convinti che la vecchia lotta di classe sia terminata e che se ne prepari una nuova, i cui fronti vanno innanzitutto riconosciuti. Ne è un sintomo il fatto che un numero sempre maggiore di lavoratori si rivolgono a destra mentre certi appartenenti alla borghesia fluttuano a sinistra. Tra questi ultimi si trovano soprattutto elementi stipendiati dallo Stato (professori, funzionari) o comunque tali da stare al di fuori del normale processo produttivo e da poter essere inclusi in quella che Veblen ha chiamato « *leisure class* » (classe agiata od oziosa). In essa possono per esempio venire annoverati i *rentiers* che non hanno più bisogno di lavorare; la gente dello spettacolo e gli « *entertainers* » in senso lato; i *playboys* e le *playgirls*; certi « uomini d'affari » che emergono grazie a dubbie speculazioni; la maggioranza degli intellettuali. Questo sembra un miscuglio alquanto eterogeneo e qualcuno potrà considerare violenza alla realtà il fatto di mettere gruppi umani così diversi in un solo mazzo. Dobbiamo perciò dire con altre parole, in un modo ancora più preciso, ciò che vogliamo indicare.

Cominciano a delinearsi due blocchi che si fronteggiano in modo stridente. Da un lato troviamo la grande maggioranza, cioè coloro che sono interessati in qualche

modo alla produzione: si va dall'imprenditore e dal tecnico fino al lavoratore; e fra queste parti i vecchi contrasti continuano appena a sussistere. Dall'altro lato c'è una minoranza che però cresce di continuo: è il ceto di quelli che non partecipano alla produzione. Le entità che lo formano (fra le quali gli intellettuali di sinistra — come già si è detto — non rappresentano che un settore) vengono tenute assieme, nonostante ogni diversità, da un principio vitale in esse predominante: tutti i gruppi di persone enumerati si assimilano tra loro per il fatto che cercano di suscitare nella maggioranza attiva una *cattiva coscienza,* grazie alla quale essi possano condurre un'esistenza da parassiti alle spalle di quelli che lavorano. E quando in apparenza non gioca alcun ruolo economico, la « cattiva coscienza » è destata nella maggioranza a livello morale o a livello estetico: si adopra in un caso l'epiteto di « bieco fascista », nell'altro quello di « filisteo insipido ».

Gli esponenti più in vista di questa « *leisure class* » sono i protestatari di professione, che vogliono costringere lo Stato a collocarli come funzionari a vita in genere nelle università, ma anche nelle « case della cultura » [2] e in quel settore statale dell'industria delle comunicazioni e del tempo libero, che diventa sempre più grande. Finora si è creduto che la maggioranza lavoratrice potesse permettersi di mantenere un tale strato parassitario. Anzi, veniva persino detto, all'interno della maggioranza, che bisognava farlo, siccome certe innovazioni intellettuali, creative e artistiche possono essere elaborate solo da quella minoranza. Però il problema è cambiato, perché la cosiddetta « esplosione dell'educazione produce un numero sempre maggiore di semi-intellettuali e di mezzi artisti che rivelano solo le pretese e la presunzione ma non il talento della categoria. Ci troviamo oggi davanti al paradossale fenomeno degli « in-

[2] Si tratta di organizzazioni per la cultura di massa, tipiche della Repubblica Democratica Tedesca (N. d. Tr.).

tellettuali stupidi » e degli « artisti impotenti », e per di più con un'ampiezza mille volte maggiore.

Verrà il momento in cui il mantenimento di questo settore improduttivo si rivelerà per la maggioranza un compito che essa anche materialmente non potrà più assolvere. Ma c'è un altro pericolo.

Autorità surrogata

Abbiamo abbozzato i tratti delle due classi che da qualche anno si vanno formando: da un lato la minoranza di quelli che esercitano la « critica per la critica » e dall'altro la maggioranza che tiene in funzione la produzione di cui tutti viviamo e con la quale viene sostenuta la « società efficiente » [3]. Oggi l'autorità è nettamente dalla parte di questa minoranza che si mantiene al potere perché « rende insicura » la maggioranza e le insinua — grazie alla svalutazione del principio di efficienza, alla campagna ecologica, alla propaganda antiautoritaria e simili — il sospetto che il suo impulso produttivo sia sbagliato e si rivolga contro la cosiddetta « qualità della vita » (anche se in realtà la minoranza, con poche eccezioni, non rinuncia ai prodotti procurati dalla maggioranza).

Che l'autorità possa risiedere in una minoranza non è un fatto nuovo. La storia è piena di esempi di minoranza che in uno Stato o in una società incarnano l'autorità. L'attuale ceto dominante è però un'autorità surrogata o — ancora più crudelmente — mistificatoria. Perché? Una vera autorità non si limita a comandare, ma *sostiene anche una responsabilità e protegge coloro che le si subordinano*. La minoranza della « critica per la critica » non assume alcuna responsabilità, dato che essa non mostra, se non in teoria, come si può far meglio. Essa poi non dispensa protezione nemmeno ai suoi stessi

[3] Essendo l'espressione tedesca *Leistungsgesellschaft* di problematica traduzione, il prof. Mohler ne ha dato la seguente parafrasi: « Una società che si vanta del proprio dinamismo nel lavoro e nella produzione » (N. d. Tr.)

membri, come rivelano le selvagge lotte di consorterie che avvengono nel suo seno.

Ma l'uomo è sempre alla ricerca di un'*autorità autentica*. E cioè di un *legame* che lo sostenga e lo rassicuri. Egli sopporta l'assenza di un tale legame meno della mancanza di libertà, e i retorici zelatori di quest'ultima dovrebbero essere consci di tale verità per loro amara. Pertanto l'uomo del nostro tempo non si contenterà a lungo andare di una pseudo-autorità.

Che cosa si può fare in questa situazione che rischia di diventare esplosiva?

E' più difficile dare buoni consigli che fare spassionate analisi. Ma può essere accennata un'indicazione: le persone ragionevoli, appartenenti sia alla minoranza che esercita la critica sia alla maggioranza, dovrebbero elaborare insieme una specie di « regolamentazione » della critica. Niente paura: con ciò non si vuole intendere la censura! Parlo di un *equilibrio* da raggiungere di volta in volta. Ogni critica dovrebbe essere controbilanciata da una responsabilità assunta dal suo autore nella realtà concreta (e non solamente in teoria). O con altre parole: nessuna critica sia accettata se chi la pronuncia non dimostra come si possa far meglio e non si impegna a operare almeno temporaneamente nella stessa istituzione criticata (magari con il rischio di pagare lo scotto d'un fallimento).

Nella forma abbreviata in cui diciamo queste cose, può sembrare che vogliamo proporre un'« utopia contro l'utopia ». Tuttavia in ogni grande civiltà si dànno mutui rapporti fra gli uomini che corrispondono all'incirca al modello delineato. Che la critica non sia una faccenda futile ma seria (e seria proprio dal punto di vista esistenziale), è uno dei giudizi che spianano la via al ritorno (e al progresso) della vera autorità.

Terza Seduta

Presidente: Marino Gentile

Erik von Kuehnelt-Leddhin

DEMOCRAZIA E AUTORITA'

Non c'è dubbio che la civiltà occidentale stia attraversando una grave crisi di autorità e ciò proprio quando la democrazia sembra onnipresente, e quando tutti gli sforzi tendono a « democraticizzare » quasi ogni aspetto della vita politica, sociale, intellettuale, economica ed ecclesiastica. L'« anti-autoritarismo » agendo in sincronia con questo sviluppo è divenuto una forza irresistibile. Ora noi godiamo perfino di asili anti-autoritari. Quale concomitanza di questa duplice evoluzione, c'è anche una crisi di religione, o, per essere più precisi, crisi del Cristianesimo e non ci può essere alcun dubbio che questa crisi particolare in rapporto al « democratico anti-autoritarismo » sia affatto accidentale. Non si dovrebbe mai dimenticare che ogni crisi elevata nella storia (e il rapido decadere della autorità è senza dubbio una crisi elevata) è sempre dovuta a numerosi fattori che poi formano un *modello* particolare. Più spesso di quanto si pensi questi fattori sono interdipendenti. Parlando dell'effetto della democrazia, ora al suo apice, sul declino dell'autorità, stiamo in realtà facendo una selezione (per altro alquanto arbitraria) di una analisi più aderente, soltanto di due elementi nel più vasto aspetto della crisi essenziale che si osserva ovunque nel Mondo Occidentale e perfino altrove.

Tuttavia, prima di andare avanti, dobbiamo analiz-

zare i due termini « democrazia » e « autorità » e intraprendere una certa ricerca semantica.

« Democrazia » è in origine un termine puramente politico e non dovrebbe essere mai frainteso sia con « demofilia » (amore per la gente), sia con « liberalismo », come accade più di frequente. Democrazia, tradotto alla lettera, significa potere o governo del popolo. Essa risponde alla domanda di *chi* dovrebbe governare dal momento che le decisioni politiche dovrebbero spettare alla maggioranza dei cittadini politicamente uguali i quali votano o di persona o per mezzo dei loro rappresentanti. Così in « democrazia » sono inseriti solo due principi: *uguaglianza politica e governo della maggioranza.*

E' evidente che vi è anche un elemento totalitario nella democrazia perché è basato sul concetto della nazione completamente « politicizzata ». Nessuna sorpresa quindi che la democrazia ebbe il suo tracollo *morale* dopo l'assassinio di Socrate che aveva criticato la democrazia stessa. Il maggior capo d'accusa quello di essere « corruttrice della gioventù » [1].

La tazza di veleno, in un certo senso, pose fine alla prima apparizione pubblica nella storia della democrazia e il risveglio avvenne all'ombra della ghigliottina. Nei secoli 19° e 20°, la democrazia generò un certo numero di movimenti totalitari che sostenevano tutti, in modo enfatico, l'etichetta democratica: socialismo internazionale, nazional-socialismo e comunismo. Mussolini stesso chiamò il fascismo « *una democrazia organizzata* » [2].

Il liberalismo, al contrario, non risponde alla do-

---

[1] Il miglior sommario sugli aspetti politici del processo di Socrate si può trovare nell'XI edizione dell'*Encyclopedia Britannica*, ad opera di H. Jackson (1911, vol. 25, pp. 334-335).

[2] Nel suo articolo sul Fascismo nella *Enciclopedia Italiana*. Non dobbiamo nemmeno dimenticare che Guizot aveva detto precedentemente: « Tel est l'empire du mot démocratie que nul gouvernement, nul partie n'ose vivre, et ne le croit pouvoir, sans inscrire ce mot sur son drapeau ». (De la démocratie en France), Brusselles 1849, p. 8.

manda di *chi* dovrebbe governare, ma piuttosto *come* dovrebbe essere esercitato il governo. E la risposta che dà è: « A prescindere da chi governa, un monarca assoluto, un dittatore, una oligarchia o una maggioranza, il governo deve essere esercitato in modo tale che ogni persona goda la più ampia libertà, compatibile tuttavia con il bene Comune ». Il principio del liberalismo è quindi la *libertà*. Una democrazia liberale è immaginabile e fattibile ma è evidente, da ciò che precede, che dal punto di vista teologico, cioè nelle sue finalità, c'è una profonda (anche se nascosta) contraddizione tra liberalismo e democrazia. Come ho esposto ne « *L'errore democratico* » *(Liberty or Equality)* [3], libertà e uguaglianza sono concetti opposti.

Per stabilire l'eguaglianza (che non esiste in natura), bisogna usare la *forza*. La siepe perfetta, priva di rami o foglie sporgenti, è il risultato di una potatura metodica. Vi è eguaglianza soltanto nella schiavitù, e vorrei aggiungere, tra partentesi, che non vi è « uguaglianza agli occhi di Dio ». Se Giuda Iscariota è uguale a San Giovanni, il Cristianesimo dovrebbe chiudere bottega.

Aggiungiamo anche che le forme democratiche di governo sono antiche, sono « primitive ». L'antropologia e l'etnologia ci insegnano che la democrazia esiste di frequente, al più basso livello di cultura, ed è alquanto sorprendente che possa apparire in culture avanzate, al più come indicazione di decadenza o senilità. Le culture elevate sono caratterizzate dalla differenziazione e dalla pluralità delle funzioni [4].

Il termine « autorità », d'altro canto, viene dal latino *auctoritas*. *Auctor* significa colui che « dà inizio »,

---

[3] *Liberty or Equality?* (Caldwell 1952), *Freiheit oder Gleichheit?* (Salzburg 1953), *L'Errore Democratico* (Roma 1966).

[4] Si veda l'affermazione di Benjamin Disraeli: « La tendenza di una civiltà avanzata è in verità la monarchia... una nazione colta rifugge dalle gerenze imperfette di ciò che viene chiamato governo rappresentativo ». (*Coningsby*, Libro V, cap. 8).

che « dà origine », ma anche colui che aumenta. Il verbo alla radice di questo nome è *augeo*, io aumento. Colui che concepisce e inizia una cosa ha potere e controllo su di essa. Viceversa, colui che è soggetto ad una autorità, dovrebbe obbedirle o, almeno, rispettarla. « Citare autorità » significa citare autori che meritano attenzione e rispetto. Una autorità ha un vero dominio reale su di noi, un dominio spirituale, sito nel nostro cuore e nella nostra mente. Noi obbediamo ad una autorità perché sentiamo che per ragioni emotive, morali o intellettuali dobbiamo adempiere a ciò che una autorità ci chiede. L'autorità può raggiungerci dall'esterno ma scaturisce dal nostro intimo. Essa è sostanzialmente una forza endogena.

Una autorità può essere una singola persona o un gruppo di persone che, per un verso o l'altro, risultino superiori a noi. Potrebbe anche dimorare in noi come convinzione, frutto di intuizione o di un processo razionale... il che forma la nostra coscienza. L'autorità esterna può agire su di noi tramite l'amore o il rispetto. Servire, obbedire a una persona che noi amiamo, sminuisce il peso di una tale servitù. Franz von Baader disse, oltre un secolo fa, che « solo l'amore ci fa veramente liberali ,perché solo l'amore non separa la legge (governo direttiva) dal dovere (servizio), il possesso dall'essere posseduti » [5]. Sant'Agostino, inoltre, scrisse che gli schiavi si potrebbero rendere intimamente liberi compiendo liberamente i servigi *suum servitum ipsi quod ammodo liberum faciunt*), servendo con coatti dalla paura ma da un leale trasporto (*non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo*) [6]. In verità, noi sappiamo, grazie alle nostre esperienze nella vita, che volentieri serviamo anzi ci rendiamo schiavi di altri, se soltanto li amiamo sinceramente.

Il duolo può anche essere rimosso dal servigio e dall'obbedienza se noi rispettiamo con sincerità una per-

---

[5] Franz von Baader, « Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik », in Gesammelte Schriften (Lipsia 1853), Vol. VI, p. 186.

[6] Sant'Agostino, Civitas Dei.

sona o anche una istituzione, un paese, un insieme di simboli. (Non è questa la sede per analizzare la profonda connessione interiore esistente tra lo stare in soggezione dinanzi a una persona e amarlo o amarla). Infine, c'è la convinzione che noi non dovremmo soltanto servire, ma anche obbedire ad una autorità. Potrebbe semplicemente significare attenersi alle prescrizioni di un medico o badare al semaforo. Questo può andare bene per me personalmente, oppure perseguire, in un modo o in un altro, il Bene Comune (il che include anche me). Una convinzione che vincola nella coscienza una persona può darsi che sia il risultato di una emozione, di un processo razionale o la combinazione di entrambi. Naturalmente esiste la « pura ragione » (che conduce a un razionalismo alquanto sterile) ma può e deve essere temperata dalla prudenza e dalla saggezza. Ecco che di nuovo si è stabilita una autorità interiore.

E' superfluo dire che tale autorità interiore della ragione, della saggezza e della prudenza debba ricevere una controparte sul piano politico nella razionalità del governo che persegue il Benessere Comune. Royer-Collard, uno dei primi liberali, parlò della necessità di far ricorso dalla sovranità del popolo a « un'altra sovranità, l'unica che meriti questo nome e che è immutabile ed immortale come il suo Artefice, la sovranità della ragione, l'unica che possa veramente dettar legge all'umanità » [7]. Analogamente Proudhon ebbe a dire che la fonte delle leggi non deve provenire da un atto di volontà arbitrario, né del popolo né dei suoi rappresentanti, ma da una accettazione cosciente della verità mediante la ragione [8]. E nonostante il fatto che la ragione umana sia stata gravemente colpita dal Peccato Originale, e fornendo ai vari individui risposte diverse per gli stessi problemi, la ricerca della ragione (la ragione che domina il nostro operare) non dovrebbe essere mai abbandonata.

---

[7] Cfr. M. de Barante, La vie politique de M. Royer-Collard, Paris 1861; Vol. II, p. 459.

[8] Cfr. la lettera di Proudhon a Bergmann del 9 Febbraio 1840. Citata da E. Mounier, Liberté sous conditions, Parigi 1946, p. 212.

Tuttavia, data la caducità delle cose naturali, una autorità esterna deve essere in grado di ricorrere alla costrizione, in casi di emergenza. Talvolta l'autorità deve essere rinforzata, se si giunge al peggio. Anche l'effimera autorità della Chiesa e della società ha bisogno di sanzioni, mentre l'autorità dello stato deve avere un potere *fisico* che, tuttavia, è subordinato alla autorità; è al servizio dell'autorità. E' legittimo solo come una bassa lega lo è per l'oro dell'autorità.

Stato e società hanno bisogno di un legame coesivo, e se questo non è di ordine morale (come è indubbiamente la vera autorità), sarà presto sostituito dalla sua bassa lega, il mero potere che genera la *paura.* Il popolo obbedirà non perché ama o rispetta le autorità, non perché è convinto che l'obbedienza sia nell'interesse del « Comune Benessere » (Common wealth), del Bene Comune, ma perché è terrificato e terrorizzato. Il popolo si sottometterà perché sa che disobbedire significa: multe, carcere o morte. Così l'Età dell'Oro sarà sostituita da quella d'Argento e, infine, da quella di Ferro. L'*Aurea Aetas* ovidiana [9] senza una lega è naturalmente paradisiaca: rappresenta un « Edenismo ». L'Età d'Oro-e-Lega è una possibile realtà potenziale, *la cui alternativa è un governo esclusivamente di coercizione e di paura.* Questo ordine particolare è stato stabilito su una cospicua parte del globo, ove Legge e Ordine non sono salvaguardati da una intima partecipazione di obbligo, ma da una mera pressione esterna: « Obbedisci, altrimenti..! » [10].

Analizziamo ora la reciproca relazione esistente tra democrazia e autorità. Avendo definito la natura di entrambe, tenteremo di vedere come l'ideologia democratica — poiché si tratta di ideologia — abbia influenzato

---

[9] L'Età aurea di Ovidio è quella in cui l'uomo « sponte sua sine lege — fidem rectumque colebat — Paena metusque aberant... ».

[10] *Lo Jogi* e il Commissario di A. Koestlher, esprime un pensiero analogo.

l'amore dei « diretti » verso i « direttori », il rispetto dei governati verso i loro governanti così come il prestigio della cultura, della conoscenza e della ragione, tutto il tendere globalmente verso la verità. E poiché abbiamo stabilito all'inizio che la crisi dell'autorità è intimamente in rapporto con la crisi della Fede Cristiana che è un elemento primigenio della Civiltà Occidentale, ecco giustificata la nostra indagine nel rapporto reciproco tra democrazia e Cristianesimo.

Affrontiamo per prima l'ultima questione, ma in maniera superficiale. Bisognerebbe ricordare che Leone XIII aveva formalmente proibito l'uso del termine « Democrazia Cristiana » quale termine politico, tuttavia aveva esortato i fedeli ad usarlo solo quando parlavano di attività Cristiana sociale [11].

Nemmeno Pio XII, nel suo Messaggio Natalizio del 1944, tentò di « canonizzare » la democrazia, ma, al contrario, insistè che il parlamentarismo doveva diventare o di élite o perire [12]. Tuttavia, nonostante il veto di Papa Leone, che cosa significa oggi, in termini pratici, Democrazia Cristiana? Essa sostiene ampiamente l'ingenua aspettativa che coloro che vanno in chiesa e i loro simpatizzanti votino per i partiti Cristiano Democratici con i loro programmi altamente etici; il che si verifica raramente. Tuttavia, ci sia consentito di mettere qui in evidenza che la grande tradizione politica occidentale non è né monarchia assoluta né oligarchia assoluta, né democrazia assoluta, bensì il *regimen mixtum*, secondo la definizione di San Tommaso e San Roberto Bellarmino, Regime Misto quale prevalse nel Medio Evo in varie forme e poi ebbe una rifioritura nel 19° e agli inizi del 20° secolo. Naturalmente, né l'attuale monarchia parlamentare di Inghilterra e Scandinavia, né il regime presidenziale americano rappresentano un puro

---

[11] Cfr. la sua Enciclica Graves de communi)Ass., Vol. 33, p. 387) del suo vero autore P. G. Gundlach S. J.).

[12] Cfr. Ass., vol. 27. Si può trovare un commento a questa Enciclica in *Periodica* (Vol. 34, Fasc. 1-2) p. 124.

Regimen Mixtum. D'altro canto, anche la monarchia assoluta francese dei secoli 17° e 18°, doveva affrontare i corps intermédiaires (il termine è di Tocqueville). Tutti gli assolutismi politici sono sbagliati. L'assolutismo è un attributo legittimo solo a Dio.

E' necessario tuttavia tenere a mente che la democrazia come tale è in se stessa un Edenismo e che scaturisce dal desiderio di evitare od annullare una delle maledizioni della Caduta, cioè *essere governati.* (Altre forme di Edenismo sono il nudismo, l'imbalsamare, il Movimento di Liberazione delle Donne, gli anestetici e fino a un certo punto, la tecnologia). Mi rendo perfettamente conto che sostenendo lo Stato essere il risultato del Peccato Originale (concetto impropriamente imputato a Sant'Agostino), non mi mantengo dentro i binari della tradizione teologica Cattolica ma tengo ad avvicinarmi alla concezione Luterana. Le ragioni di questa deviazione sono spiegate nel mio ampio saggio « L'errore democratico ». Sarebbe troppo lungo farne qui un elenco [13]. Ancora, la tragica aspirazione umana alla libertà dalla regola, non trova mai un appagamento su questa terra. « Noi non abbiamo governanti, ci governiamo da soli », dicono gli orgogliosi americani [14], ma il giorno che devono riempire il modulo di dichiarazione delle imposte sul reddito che prevedono le più pesanti sanzioni in caso di truffe, allora si rendono conto fin troppo bene che sono governati dall'alto.

Per diversi anni, inoltre, i rappresentanti, eletti nella loro maggiornaza, realmente governano su tutti i votanti, *comprese le opposizioni.* E' possibile un cambiamento (ma per nulla certo) solo dopo un considerevole lasso di tempo. Il concetto che essere governati da proprî pari sia meno pesante e umiliante che essere governati da

---

[13] Cfr. *L'errore democratico*, p. 235 e seg.

[14] Tuttavia la Dichiarazione di Indipendenza non vede alcuna contraddizione tra le libertà e il governo monarchico. Giorgio III viene chiamato « principe non adatto ad essere il capo di un popolo libero ».

superiori è, d'altro canto, una *fausse idée claire*. Ricevere un castigo dal proprio padre è certamente meno umiliante che riceverlo da un fratello. Herman Melville, il grande narratore e poeta americano, ci ha detto, in maniera significativa, che la cosa importante nella vita « non è chi governa lo Stato, ma chi governa me. Meglio essere sicuri sotto un re che essere esposti a violenza da parte di 20 milioni di monarchi, anche se tu stesso fai parte del numero » [15].

Se la democrazia è realmente il « governo del popolo, dal popolo e per il popolo » è difficile che intervenga il sentimento... dell'amore a meno che sia egoismo o narcisismo collettivo. E' indubbio che l'epoca del nazionalismo (nella fattispecie di etnicismo o anche razzismo) coincida con la nascita della democrazia. Entrambe sono forme di populismo con tendenze totalitarie. La rinascita della democrazia alla fine del 18° secolo annuncia il crollo delle monarchie. Jean Lacroix, un eminente filosofo francese cattolico con tendenze di sinistra, mette anche in evidenza l'essenza anti-patriarcale della democrazia. Secondo lui la democrazia è « l'assassinio del padre » [16] e prepara un'epoca di « fratellanza ». (Tuttavia solo attraverso genitori comuni, io credo che possiamo diventare un popolo di fratelli). Grazie all'amore per il *pater patriae*, il monarca (e sua moglie), l'autorità esisteva in un modo più organico. Anche senza contatti diretti, il rapporto era eminentemente personale. Karl Kraus, — non certo ammiratore della antica monarchia danubiana — deplorando la decadenza della morale pubblica in Austria dopo il 1918, osservò che, in tempi passati, la gente aveva la sensazione che l'imperatore Francesco Giuseppe la passasse in rassegna. Soldati, poliziotti, pubblici impiegati erano orgogliosi di indossare l'« abito dell'imperatore ». La monarchia era profondamente in correlazione con il principio della paternità, e l'uomo pre-

---

[15] Cfr. Herman Melville, Matdi - and a Voyage Tither (Boston n.d.) pag. 183.

[16] Cfr. Jean Lacroix, « Paternité et démocratie », in Esprit (Vol. 15 - Maggio 1947, pp. 748-750).

Regimen Mixtum. D'altro canto, anche la monarchia assoluta francese dei secoli 17° e 18°, doveva affrontare i corps intermédiaires (il termine è di Tocqueville). Tutti gli assolutismi politici sono sbagliati. L'assolutismo è un attributo legittimo solo a Dio.

E' necessario tuttavia tenere a mente che la democrazia come tale è in se stessa un Edenismo e che scaturisce dal desiderio di evitare od annullare una delle maledizioni della Caduta, cioè *essere governati.* (Altre forme di Edenismo sono il nudismo, l'imbalsamare, il Movimento di Liberazione delle Donne, gli anestetici e fino a un certo punto, la tecnologia). Mi rendo perfettamente conto che sostenendo lo Stato essere il risultato del Peccato Originale (concetto impropriamente imputato a Sant'Agostino), non mi mantengo dentro i binari della tradizione teologica Cattolica ma tengo ad avvicinarmi alla concezione Luterana. Le ragioni di questa deviazione sono spiegate nel mio ampio saggio « L'errore democratico ». Sarebbe troppo lungo farne qui un elenco [13]. Ancora, la tragica aspirazione umana alla libertà dalla regola, non trova mai un appagamento su questa terra. « Noi non abbiamo governanti, ci governiamo da soli », dicono gli orgogliosi americani [14], ma il giorno che devono riempire il modulo di dichiarazione delle imposte sul reddito che prevedono le più pesanti sanzioni in caso di truffe, allora si rendono conto fin troppo bene che sono governati dall'alto.

Per diversi anni, inoltre, i rappresentanti, eletti nella loro maggiornaza, realmente governano su tutti i votanti, *comprese le opposizioni.* E' possibile un cambiamento (ma per nulla certo) solo dopo un considerevole lasso di tempo. Il concetto che essere governati da proprî pari sia meno pesante e umiliante che essere governati da

---

[13] Cfr. *L'errore democratico*, p. 235 e seg.

[14] Tuttavia la Dichiarazione di Indipendenza non vede alcuna contraddizione tra le libertà e il governo monarchico. Giorgio III viene chiamato « principe non adatto ad essere il capo di un popolo libero ».

superiori è, d'altro canto, una *fausse idée claire*. Ricevere un castigo dal proprio padre è certamente meno umiliante che riceverlo da un fratello. Herman Melville, il grande narratore e poeta americano, ci ha detto, in maniera significativa, che la cosa importante nella vita « non è chi governa lo Stato, ma chi governa me. Meglio essere sicuri sotto un re che essere esposti a violenza da parte di 20 milioni di monarchi, anche se tu stesso fai parte del numero » [15].

Se la democrazia è realmente il « governo del popolo, dal popolo e per il popolo » è difficile che intervenga il sentimento... dell'amore a meno che sia egoismo o narcisismo collettivo. E' indubbio che l'epoca del nazionalismo (nella fattispecie di etnicismo o anche razzismo) coincida con la nascita della democrazia. Entrambe sono forme di populismo con tendenze totalitarie. La rinascita della democrazia alla fine del 18° secolo annuncia il crollo delle monarchie. Jean Lacroix, un eminente filosofo francese cattolico con tendenze di sinistra, mette anche in evidenza l'essenza anti-patriarcale della democrazia. Secondo lui la democrazia è « l'assassinio del padre » [16] e prepara un'epoca di « fratellanza ». (Tuttavia solo attraverso genitori comuni, io credo che possiamo diventare un popolo di fratelli). Grazie all'amore per il *pater patriae*, il monarca (e sua moglie), l'autorità esisteva in un modo più organico. Anche senza contatti diretti, il rapporto era eminentemente personale. Karl Kraus, — non certo ammiratore della antica monarchia danubiana — deplorando la decadenza della morale pubblica in Austria dopo il 1918, osservò che, in tempi passati, la gente aveva la sensazione che l'imperatore Francesco Giuseppe la passasse in rassegna. Soldati, poliziotti, pubblici impiegati erano orgogliosi di indossare l'« abito dell'imperatore ». La monarchia era profondamente in correlazione con il principio della paternità, e l'uomo pre-

---

[15] Cfr. Herman Melville, Mardi - and a Voyage Tither (Boston n.d.) pag. 183.

[16] Cfr. Jean Lacroix, « Paternité et démocratie », in Esprit (Vol. 15 - Maggio 1947, pp. 748-750).

rivoluzionario portava rispetto ai « padri ». Dio Padre, in Cielo, il Santo Padre a Roma, i re che, come disse Abel Bonnard, erano i padri del popolo proprio come ogni padre era re nella propria famiglia [17]. Gerarchia, idealmente voleva significare affetto, mentre « Gran Fratello » vuol dire paura e « nostrismo » [18]. L'imperatrice Maria Teresa parlava il dialetto viennese e i re di Francia passeggiavano liberamente nei giardini di Versailles ove qualunque suddito era in grado di avvicinarli. (Non vi erano guardie del corpo nei dintorni). I re e i principi italiani avevano un contatto diretto con il loro popolo, contatto che molti presidenti attuali potrebbero invidiare loro.

Il potere del monarca europeo era tradizionalmente limitato (*rex sub lege*), ma egli aveva autorità [19]. Anche se egli non veniva obbedito, il popolo sapeva, almeno in teoria, quali fossero i propri doveri. Il sovrano non era considerato come un essere superiore, ma vi era la concezione che egli fosse in tale posizione perché Dio, « mediante il dolce processo di natura » (Bossuet), ve lo aveva posto. Un cittadino di Innsbruck, schernendo le ricerche genealogiche dell'Imperatore Massimiliano I°, affisse una famosa strofetta al cancello d'ingresso del castello imperiale: « E al tempo in cui Adamo zappava ed Eva filava, chi era allora il nobiluomo? ». Il giorno seguente l'anonimo cittadino ricevette la giusta risposta (che fa rima in tedesco): « Non sono migliore di chiunque altro, ma è Dio che mi ha dato questo compito » [20]. San Paolo parlò in termini simili, quando fece notare

---

[17] Cfr. Abel Bonnard, *Le drame du présent*, Vol. I. « Les modérés », Parigi 1936, p. 35.

[18] « Nostrismo » è un termine inventato dal Nazional-Socialista austriaco Walther Penbaur. Cfr. il suo *Nationalismus und Ethik*, Vienna 1935.

[19] Cfr. Fritz Kern, *Grottesgnadentum und Widerstandsrecht im Frühen Mittelalter* (Leipzig 1914).

[20] « Ich bin ein Mann wie ein anderer Mann, nur dass vir Gott die Ehre gaun (gönnte) ». Cfr. Josef Egger *Geschichte Tirols von den ältesten Zeiten bis in die Neuzeit* (Innsbruck, 1872), vol. II, pag. 66.

che si doveva obbedienza alle autorità, alle *exonsiai* (letteralmente, le cose esteriori), perché erano servitori di Dio [21].

Al contrario, democrazia e repubblicanesimo non lasciano posto all'amore. La paternità è un fatto esistenziale: i padri non possono essere scelti o rifiutati. Nel simbolismo della democrazia l'immagine del padre è rara. Guglielmo Tell evitando l'infanticidio vagheggia qualcosa come il parricidio. « Marianne » è una giovane donna che porta il berretto giacobino il quale in origine faceva parte dell'uniforme dei compagni di prigione di Nancy: incendiari, rapinatori, assassini, borsaioli. Lo Zio Sam è uno scapolo distaccato e calcolatore. Non occorre dire che la crisi dell'immagine paterna ai giorni nostri, non è stata provocata dal sorgere del matriarcato. In realtà noi viviamo in una sottile epoca misogina ornata ed arricchita dall'« ondata del sesso ». La crisi di cui stiamo trattando è sostanzialmente in rapporto con la crisi religiosa e con la mania di democratismo; l'egalitarismo e l'anti-autoritarismo non si fondono con il patriarcalismo. Di Hitler, i suoi critici dissero che, come un mulo, egli non era orgoglioso dei suoi antenati e non aveva speranza di progenie. La nostra è un'epoca orizzontale. Vuol essere « fraterna ». Essa odia e teme la verticalità; è contraria alle gerarchie; combatte con furia e perciò manca del senso dell'autorità. L'impulso di questi greggi umani senza veri pastori non è l'amore o il rispetto, ma l'avidità e la paura. Noi viviamo in quella che Schiller chiamò: « *Die Kaiserlose, die schreckliche Zeit* » [22]. E i nostri giovani son come muli rabbiosi che tirano i calci.

Il nostro è un periodo di decadenza e decomposizione. Sir Roger Casement, nella sua famosa arringa al suo processo per tradimento, ci ha detto che ove non c'è

---

[21] Cioè, *Leitourgoi Theuo*. Cf. Romani, XIII, 1-7.

[22] Nella sua ballata Der Graf von Habsburg (Il conte di Habsburg).

Amore non c'è Legge [23]. Questo non è senza dubbio un mero sentimentalismo sulle labbra di un patriota irlandese *in conspectu mortis*, né deve essere interpretato come un'eccesso emozionalistico degno dei « Floer Children »; piuttosto deve essere preso come verità lapalissiana in senso Paoliniano più profondo, il che naturalmente non segue la lettera. Ancora, con la scomparsa dei monarchi l'amore scomparve dalla struttura degli affari politici. Già Montesquieu disse che mentre « la virtù » dovrebbe caratterizzare la repubblica (richiesta in verità molto alta!), la clemenza (che, dopo tutto è una manifestazione di affetto) dovrebbe essere il contrassegno delle monarchie [24]. Da ciò il fatto che le monarchie nel nostro secolo morirono quasi senza lotta. I « Grandi Fratelli » del repubblicanesimo totalitario combatterono fino all'ultima cartuccia senza risparmiare vite, mentre i monarchi — come « padri » — solo con reluttanza (se pure) acconsentirono a far fuoco sui « loro figli ». Le repubbliche potrebbero essere sempre stabilite di notte; esse sono astrazioni che operano coi numeri. Le monarchie, d'altro canto, come istituzioni familiari, hanno bisogno di tempo, di sforzo, di amore per divenire esse stesse ordinamenti. Si possono immaginare soltanto in periodi avanzati della storia. Sono segni di successo. Le repubbliche sono nate tutte o come prodotti di una separazione o, più frequentemente, come risultato di agnosticismo (in senso più profondo), di disperazione, fallimento monetario o — molto spesso — risultato di una sconfitta militare [25].

---

[23] Cfr. Geoffrey de C. Parmiter, Roger Casement (Londra 1936), p. 303.

[24] Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Libro VI, ch. 21.

[25] Gli Stati Uniti dopo la separazione dall'Inghilterra non ebbero pretesa alcuna al trono. Ancora, nel 1787 Nathan Gorham, Presidente del Congresso e il Barone von Steuben, cercarono di persuadere il Principe Enrico di Prussia ad andare in America come « Reggente Ereditario ». Cfr. Chester V. Easum, *Il Principe Enrico di Prussia, fratello di Federico il Grande* (Madison 1944), p. 339.

I movimenti dinamici generati dalla risorta democrazia incorporata nella Rivoluzione Francese — democrazia nazionale radicale, socialismo internazionale, socialismo nazionale, sovietismo e comunismo — hanno generato talvolta delle adulazione isteriche nei confronti di un « Gran Fratello » in cui le masse avevano ravvisato la propria narcisistica personificazione. Questi movimenti furono soprattutto ribellioni organizzate dei molti contro pochi, contro i gruppi « privilegiati ». Bertrand Russel, che non può essere certo accusato di essere reazionario, evidenzia giustamente che l'invidia è la forza motrice della democrazia [26]. Il Nazional-Socialismo, forse più del comunismo, mise in ampio rilievo questo stato di cose: fu la versione tedesca della Rivoluzione Francese [27], la rivolta delle masse tedesche contro minoranze a torto o a ragione invidiate: gli Ebrei, la nobiltà, il clero, i banchieri, i ricchi, i *Grands-bourgeois*, gli artisti moderni ,i poeti surrealisti, gli intellettuali in generale. La non diversità, bensì l'uniformità (« Sameness », identità), sarà sempre la richiesta più urgente della democrazia, perciò il non conformista avrà sempre una vita più facile in una società aristocratica o in una monarchia effettiva che entro uno schema democratico. E' della natura delle cose che coloro che sono in una posizione di autorità debbono essere persone di qualità superiore, non solo per conoscenza e per esperienza, ma anche per carattere e che il numero di coloro che amministrano l'autorità debba essere minore di quello dei loro « sudditi » [28]. La formula dei « pochi ma buoni » è *per sé* « indemocratica » perché democrazia significa in sostan-

---

[26] Cfr. Bertrand Russel, *the Conquest of Happiness* (La conquista della felicità), Londra 1931, pp. 84-91.

[27] J.P. Goebbels, in una intervista al Petit Journal (Parigi, 26 Giugno 1933) fece omaggio alla Rivoluzione Francese.

[28] Tuttavia la democrazia credette sempre nel principio materialistico Benthamiano della maggiore felicità per il maggior numero di persone. In questo senso il piacere che le maggioranze provavano per le sofferenze delle odiate minoranze nei regimi totalitari, è molto democratico.

za governo della maggioranza e eguaglianza. Alla estremità opposta del dogma democratico sta il « Re Filosofo » di Platone, concetto che ha sempre dominato — alquanto logicamente — il pensiero occidentale. Anche San Tommaso aveva insistito sul concetto che i migliori dovessero fare ogni considerevole sforzo (senza spargimento di sangue) per conquistare una posizione rilevante nello stato [29]. La democrazia tuttavia, cerca sempre la quantità e non la qualità. Dopo tutto, perché no? Se « un uomo è buono quanto qualsiasi altro, forse anche un pochino migliore » (per citare un detto popolare americano), la ricerca della qualità è superflua. Già Aristotele si lagnava che nelle democrazie i voti erano presi *Kat'arithmon alle me Kat'axian*, secondo il numero e non secondo il valore [30].

Così, se per caso un uomo veramente superiore dovesse accedere ad un'alta carica in una democrazia, egli non emanerà alcun rispetto particolare e anche la sua autorità troverà scarso credito. In realtà, se la sua superiorità è affatto riconosciuta, essa sarà, con tutta probabilità, profondamente risentita. La sua grandezza potrebbe essere considerata un insulto, a meno che egli non sia in grado di darle una veste « populistica ». La democrazia ateniese aveva quell'interessante istituzione, l'ostracismo, che fu usato periodicamente contro uomini eminenti. James Bryce aveva commentato nel suo brillante saggio « *Il Commonwealth Americano* », che un grande uomo non ha più la possibilità di diventare Presidente degli Stati Uniti, affermazione a cui egli dedicò un intero capitolo [31]. I grandi statisti nella nostra epoca democratica, sono stati inevitabilmente licenziati poiché non riuscirono ad apparire « individui come voi e me », ad essere « tipi normali ». Per esempio Herbert Ho-

---

[29] Cf. i suoi *opuscula* - Anche *Summa c. Gent.* III, 79; e Comment. Polit. Arist. V, 3.

[30] Aristotele, Politica, VI, 1, 6.

[31] Cfr. James Bryce, *Il commonwealth Americano*, Londra, 1891, Vol. I, cap. 8.

over [32], Brüning [33], Churchill, de Gaulle o Adenauer, forse non tutti realmente grandi, ma almeno straordinari, i quali non furono né ascoltati dal caro popolo, né ricevettero gratitudine o lealtà.

Bisogna anche tenere a mente che la democrazia *si basa sul cambiamento, non sulla permanenza, non sulla fede ma sull'eterno sospetto* [34]. La lealtà è, dopo tutto, una virtù « feudale » — e anche virtù religiosa, spirituale ed ecclesiastica.

I cambiamenti e le fluttuazioni costanti, lo spettacolo offerto dai parlamenti che si succedono con una certa rapidità, i governi e i servizi pubblici tendono a sminuire il senso dell'autorità tra i governanti — e anche tra i governanti che, per tema di non essere rieletti, non badano tanto al Bene Comune quanto alle mire e appetiti momentanei dei votanti. Il sig. A può essere oggi Presidente o Primo Ministro, domani potrebbe essere licenziato come un domestico sgradito e sostituito dal sig. B. I parlamenti sono diventati i sostituti delle arene che offrono alle moltitudini liberi svaghi e non c'è bisogno di aggiungere che gli uomini che lusingano il popolo e umilmente soddisfano i suoi capricci, non possono eventualmente aspettarsi di sprigionare un'aura di autorità. L'autorità ha sempre bisogno di uno sfondo di sovranità, permanenza e indipendenza.

---

[32] Herbert Hoover fu un uomo dalle elevate norme etiche e un'ampia esperienza del mondo, un patriota e un « internazionalista » allo stesso tempo, che una certa propaganda sinistrorsa ha tentato, quasi con successo, di trasformare in uno spauracchio.

[33] Brüning, che ho conosciuto in esilio, è uno dei due uomini che maggiormente mi hanno impressionato dal punto di vista spirituale e intellettuale come un « uomo perfetto ». Non c'è bisogno di dire che egli non aveva possibilità di gareggiare effettivamente con Hitler in popolarità fra le masse tedesche.

[34] Da cui anche la limitatezza della permanenza in carica dei Presidenti in molte costituzioni. Una volta che il capo di Stato ha raggiunto una certa esperienza (iniziando spesso da semplice dilettante), viene accantonato e sopraggiunge un nuovo dilettante per ricominciare da capo.

Dovrebbe risultare ovvio che in circostanze tali risulta estremamente difficile far appello all'autorità delle istituzioni che servono il popolo, cioè dei ministeri, degli uffici governativi, della polizia, delle scuole, delle università o di astrazioni quali « La Supremazia della Legge ».

La società dei consumi democratica, con i suoi nuclei famigliari sfaldati, priva di legami verticali, usa eleggere e respingere come vuole, e procedendo semplicemente a cambiare « l'opinione pubblica », alla fin fine diventa non-autoritaria e, a lungo andare, anti-autoritaria [35].

La democrazia, si può essere certi, è indifferente, se non ostile, alla istituzione della famiglia. (Immaginate quale democratico senso di offesa susciterebbe un patriarca che disciplinasse il voto dei suoi figli e nipoti già adulti!). Ogni cosa deve essere fatta mediante « La persuasione » e per far ciò entrano in azione i mezzi di diffusione collettiva.

Questi mezzi di diffusione — stampa, volantini, manifesti, radio, televisione e grandiose riunioni costano delle fortune. Gli argomenti sulle spese sostenute dai partiti politici in questo aspetto economicamente alquanto sterile, implicano che più le somme sono elevate, maggiore è il recupero in votanti [36].

In altre parole: i voti possono essere *comprati* [37].

Naturalmente questo acquisto di voti potrebbe es-

---

[35] Questa inclinazione è descritta da David Riesman nel saggio *The Lonely Crowd* (La folla solitaria). New Haven 1950, p. 260: « La gente si accorgerà presto che non esiste più un « noi » che dirige e un « loro » no... ma piuttosto che « il nostro » è « loro » e « il loro » è « il nostro ».

[36] In rapporto alle ultime elezioni presidenziali negli Stati Uniti, è stato dimostrato che il Partito Repubblicano ha speso più di 400 milioni di dollari per la propria campagna propagandistica. In verità, l'affermazione di Proudhon che la democrazia è più dispendiosa della monarchia, è assolutamente vera.

[37] Abbiamo spesso sentito dire che i Nazisti vinsero in (realmente) libere elezioni perché i « Magnati della Ruhr » fornirono loro ingenti somme destinate alle campagne propagandistiche... un curioso (anche se in questo caso non proprio esatto nei fatti)

sere fatto in un modo molto più diretto e sfacciato: per molteplici ragioni tuttavia, non è possibile mettersi all'angolo di una strada e promettere cento dollari a voto, ma si può solamente promettere (mantenendo o meno la propria parola e senza considerazione alcuna per il Bene Comune) di garantire diminuzioni delle tasse a questo gruppo, sussidi a un altro, lavori pubblici a quella regione, lavoro o miglioramenti salariali a quella associazione. Tutto ciò (a differenza di un piccolo « anticipo in contanti ») è perfettamente legittimo. John-Adams, secondo Presidente degli Stati Uniti e uno dei più violenti e sinceri critici della democrazia, parlò della « larghezza », quale concomitanza inevitabile della democrazia [38].

Da qui la bassissima stima in cui sono tenuti i politici nelle democrazie ben avviate, e la bassa percentuale di votanti qualificati che realmente vanno alle urne. (di solito meno del 70 per cento negli Stati Uniti e in Svizzera. « Politica » è diventato, negli Stati Uniti, un sinonimo di corruzione, vizio e incompetenza. Un « politico » non è ovviamente un « gentiluomo ».

In circostanze simili non è affatto sorprendente che l'autorità stia declinando con maggiore rapidità nello *orbus democraticus* che altrove.

I grandi antidemocratici svizzeri, quasi all'unanimità, hanno visto il problema in una luce simile. Jacob Burckhardt disse, quasi un secolo fa: « lo scopo della democrazia non è quello di farci ascoltare la ragione. Se noi avessimo voluto quello, avremmo mantenuto

---

argomento proveniente dai veri credenti nella democrazia, per i quali le elezioni sono come le distributrici automatiche in cui si infilano le monete e queste sfornano voti.

[38] Cfr. John Adams, *A Defense of the Constitution of the United States* (Difesa della Costituzione degli Stati Uniti), Londra 1794, citata da Russell Kirk, *The Conservative Mind* (L'Opinione conservativa), Chicago 1953, p. 209.

una immunità limitata e un rispetto limitato delle persone che lo meritano » [39].

Gli effetti della democratizzazione della Repubblica Svizzera furono, infatti, in qualche modo simili a quelli provocati dalla introduzione dei dogmi democratici nella Costituzione Americana. Oggi tuttavia la volontà di democratizzare va oltre lo schema politico-costituzionale, e colpisce, come abbiamo già notato, la Chiesa e la società.

La democrazia prolifica incontestata in ogni direzione; tale sviluppo nel campo della biologia e della medicina è chiamato « cancro ». Non solo essa porterà alla distruzione dei concetti di superiorità e inferiorità umana, ma creerà anche un'atmosfera in cui tutti i giudizi di valore saranno considerati « inopportuni ». Il rispetto per la vecchiaia svanirà e verrà idolatrata la gioventù (ovviamente superiore dal punto di vista fisico) [40]. Da qui lo abbassamento dei limiti di età dei votanti, processo affatto terminato perché conoscenza, esperienza e saggezza non figurano più come requisiti politici, e non vi è alcuna ragione per non dare il voto a individui di sedici, quattordici e dieci anni. Le elezioni sono un processo puramente *emozionale-volitivo* privo di implicazioni intellettive e, nell'epoca della televisione, « l'Eros fugace » (E. Jünger) è un aspetto sempre più decisivo. I candidati vengono eletti in considerazione dei loro baffi e degli sguardi e omaggi che gli uomini tributano alle belle gambe delle mogli dei candidati stessi [41].

---

[39] Cfr. Jacob Burckhardt, *Briefe an Friedrich von Preen* (Stoccarda 1922), p. 222, (Lettera del 17 Marzo 1888).

[40] Ciò acquisterà forza quando « gli sforzi fisici » diventeranno di somma importanza — come in un'epoca dominata dal sesso e dagli sport.

[41] Durante la campagna elettorale nell'autunno del 1960 (Kennedy contro Nixon), io guardai alla televisione il loro dibattito assieme a un gruppo di professori di una eminente Università americana; questi erano stati relativamente indifferenti finché non apparvero sullo schermo le mogli dei candidati. Scoppiò una

Qualche osservatore ingenuo può pensare che « l'emancipazione della gioventù » è un bel fatto e che indubbiamente è stato promosso dal democratismo della nostra epoca.

Ma in realtà, questi poveri giovincelli sono le vittime di una ideologia che ignora le leggi della biologia e della vita.

Qualcosa di simile si può dire per le donne le quali non hanno niente da guadagnare da un regime di neri numeri. La influenza della donna non è mai stata più grande ora che in epoche aristocratiche [42], e ci si può aspettare il declino dell'autorità materna allo stesso modo della controparte paterna. Domani un bambino che abbia ricevuto a scuola una educazione sessuale democratica, potrebbe non guardare più sua madre con riverenza e affetto come colei-che-ha-dato-la-vita, ma potrebbe semplicemente dire: « Io esisto perché tu o non hai avuto l'avvertenza di usare contraccettivi o non hai avuto il coraggio di sottoporti ad un aborto ». E con la fine del rispetto per gli altri, sopraggiungerà la fine del rispetto per se stessi.

C'è un elemento suicida nell'atteggiamento di Prometeo. Il grido del capitano di Dostoevskij: « Se non c'è Dio, che razza di capitano sono io? » [43], non ha perso nulla della sua attualità. E nel 1943 L.T.E. Mesens, un poeta francese, poté scrivere, durante il suo esilio londinese:

Je suis né le vingt-sept novembre mil neuf cent trois
Sans die, sans maître, sans roi et sans droits.

---

tempesta di entusiasmo all'apparizione di Jackie Kennedy « Dobbiamo far andare alla Casa Bianca quella pupa! ».

[42] Le donne francesi, per esempio, non hanno mai riacquistato, dopo il 1815, l'importanza che avevano nelle letture durante i secoli XVII e XVIII.

[43] Cfr. F.M. Dostoevskij, Byessy (I demoni), Parte II, cap. I, n. 3.

[44] Cfr. L.T.E. Mesens, *Troisiéme Front*. Londra 1944.

Quale è ora il rapporto esistente fra democrazia e il terzo elemento costitutivo dell'autorità — la ragione, basata sulla verità e la conoscenza?

Il Generale Sherman aveva detto acutamente: « vox populi vox humburg » (voce di popolo voce di ciarlatano) [45], ma Berdyayev, con acume più profondo, ha detto, qualche tempo fa che « la forza è solo un dovere, non un diritto. Essa può rappresentare la giustizia soltanto se è esercitata non in nome della persona che *ne dispone, o mira ad essa, ma soltanto in nome* di Dio e della verità ». Fu più esplicito quando aggiunse: « La democrazia è indifferente alla verità, perché ha lasciato la sua scoperta ai voti della maggioranza, poiché soltanto alla condizione di ignorare o non credere nella verità si può accettare il potere quantitativo e inchinarsi all'opinione del mondo. Essendo la democrazia formalista, scettica e priva di sostanziale realismo, ha un carattere assolutamente profano e si oppone a qualunque società di tipo sacrale poiché la verità è sacra per propria natura e la società che si basa su di essa non può avere un carattere esclusivamente secolare ».

Tutto questo fu evidente anche quando Cristo disse a Pilato di essere un re e di essere venuto a testimoniare la verità, al che Pilato, scettico quale era, pose di rimando la domanda: « *ti estin aletheia* — che cosa è la verità? ». (Giovanni, XVIII, 37-38). Allora egli lasciò Nostro Signore e uscì sul balcone per consultare « l'opinione pubblica ». Cristo, allora, molto democraticamente fu condannato a morte.

Democrazia significa « governo del popolo », cioè della moltitudine nella sua maggioranza che elegge i propri rappresentanti. Questi non sono dotati di elevate

---

[45] Cfr. Ben W. Palmer. « Democrazia Totalitaria », in *American Bar Association Journal* (Marzo 1951) p. 200.

[46] Cfr. Nicholas Berdyayev, *The End of Our Times* (La fine della nostra epoca), New York 1932, pp. 111-175.

[47] Salvador de Madariaga osservò, una volta, che la civiltà occidentale riposava sulla morte di un filosofo — Socrate — e di un Dio-uomo. Entrambi furono vittime della « democrazia ».

capacità intellettuali o di una conoscenza più profonda dei fatti e metodi riguardanti la soluzione di problemi contingenti, gravi ed estremamente complessi di quanto non lo siano le masse stesse. Altrove ho rilevato (in *Lufstchlösser Lügen und Legenden*, da me pubblicato di recente) che non solo tra i molti, ma anche tra la « gente colta » tra gli intellettuali, anzi, anche tra gli studiosi esiste una frattura sempre più ampia tra *Scita* e *Scienda*, tra ciò che generalmente si sa e ciò che realmente si dovrebbe sapere per giudicare i cruciali problemi contemporanei. Questo abisso sempre più ampio è in verità una delle più salienti caratteristiche della nostra epoca.

In un cantone Svizzero dove viene ancora praticata la democrazia diretta nella forma di Landsgemeinde (Sovranità comunale) e dove gli uomini continuano a riunirsi in un certo giorno dell'anno nella piazza del mercato per votare di persona, lo *Scita* e lo *Scienda* non sono ancora così divisi. Tuttavia, il Canton Glarins, per esempio, ha una popolazione di soltanto 38.000 anime e così i problemi che i suoi abitanti devono affrontare sono di ordine notevolmente inferiore. Che cosa, invece, sa realmente l'americano medio (o il tedesco, o il francese o italiano) del Vietnam? Che cosa si sa sul problema presumibilmente « sociale » della America Latina? Che cosa si sa delle complessità della riforma carceraria? Il puro « buon senso comune », in queste faccende, sicuramente non basta; ciò che si richiede è una formazione elevata, uno studio metodico, preceduti entrambi da infiniti preparativi e indagini locali.

L'autorità nelle « Grandi Democrazie » si sta sminuendo a causa del crescente riconoscimento che né i rappresentanti del popolo né i ministri di gabinetto pro-

---

[48] Cfr. *Luftschlösser, Lügen und Legenden* (Castelli in Aria, Bugia e leggenda), Vienna 1972; pp. 69-86.

[49] Richard Hofstadter nel suo *Anti-Intellettualismo in America* (Londra 1946), attribuisce la rivolta americana contro l'intellettualità al sorgere della democrazia e alle sette emozionali: questo male non esisteva nell'antica Repubblica Americana.

venienti da quella augusta folla di deputati, sanno molto di più dei votanti stessi. Questi, che ne siano coscienti o meno, cercano le autorità per informarle, per istruirle e per dare loro insegnamenti. Oggi questo viene fatto sempre meno dai politicanti e sempre più dai sondaggi di opinione che dominano i mezzi di comunicazione e manipolano gli ascoltatori, gli spettatori e i lettori. Il cittadino medio può fare soltanto ciechi « atti di fede » della migliore tradizione Luterano-Agostiniana, credendo implicitamente a questo o quel commentatore che soffre per questo o quel pregiudizio. Che altro può fare, povero merlo? Ma non è una sorpresa che si possano scorgere certi segni di risveglio a questo proposito e che, lentamente ma con certezza, la gente cominci a scoprire che sta diventando (sottilmente o brutalmente) « indottrinata ».

Certo che questo risveglio non porterà a un vero miglioramento. Improvvisamente ci si potrebbe guardare l'un l'altro con sorpresa per giungere alla alquanto strana conclusione che la verità non esiste affatto, o che è umanamente irraggiungibile (Vedasi Pilato!). Si abbandonerebbero la cultura e la ricerca per far posto alla pura emozione, alla pura voglia. Ognuno diverrebbe l'autorità di se stesso — il che è la fine di ogni autorità. Il relativismo, più di qualsiasi altra cosa, sarà la « filosofia ufficiale », e il relativismo è in verità il lubrificante della democrazia. La ragione e la logica sono la via verso la verità, ma la democrazia non è intellettualistica, come abbiamo esposto sopra, ma emotivo-volizionale. Colui che considera una idea, una nozione, una concezione, una risposta a un problema come assolutamente vera, deve difenderla, deve combattere per essa, deve tendere con ogni sforzo per la sua realizzazione.

Egli non può, in coscienza, venire a un compromesso con un tale problema. Se noi crediamo, per esempio, che l'aborto è veramente un assassinio, non possiamo accettare il concetto che sia legittimo distruggere una vita nei primi tre mesi di esistenza, e soste-

nere che è proibito farlo nei mesi seguenti. Mi riferisco a questo particolare problema perché è trattato caldamente in vari parlamenti Europei.

Come può « fare un progetto » su questo argomento, un deputato Cristiano? Quanto ci può condurre lontano il pensiero relativistico, è evidente dalla dichiarazione del Ministro della Giustizia austriaco, socialista (chiamato, *nomen non est omen*, *Cristian* Broda), che egli sarebbe favorevole a una legge per cui l'assassinio di un bambino compiuto tra il momento della nascita e il compimento del terzo anno di vita debba essere punito con minore severità che l'uccisione di una persona anziana.

Un uomo e un partito con principi inamovibili non potrebbe adattarsi nell'assetto parlamentare.

Parole come verità, onore, lealtà, immutabilità, costanza o convinzione non appartengono al vocabolario della democrazia che preferisce cambiamento, pieghevolezza, compromesso e relatività.

L'autorità, tuttavia, deve emanare, da un corpo a cui si guarda con riverente timore, rispetto e confidenza. Una persona instabile o un insieme di opinioni che mutano costantemente, non possono assolutamente suscitare rispetto. La Storia ci ha mostrato che monarchi, statisti o chiese senza una ferma posizione, hanno perduto presto la loro autorità.

Il caso è un po' diverso con i politicanti. Da una donna sposata ci si aspetta la fedeltà verso il marito, non altrettanto da una cortigiana che segue i propri capricci erotici o sessuali o forse anche i portafogli dei propri amanti. I suoi legami sono emotivi ed economici. Lo stesso si può dire del politicante che vuole semplicemente essere « popolare », — come certe signore dalla citata professione.

Egli non emana affatto vera autorità perché non solo non è più saggio, più colto o ha più principi di coloro che egli « governa », ma perfino il suo « impiego », il suo mandato dipende da loro. Poiché ogni elezione è uno sforzo immane per scuotere le lealtà, per creare

nuovi entusiasmi e preferenze, per distruggere un'antica partecipazione e alleanza, il politicante intelligente cerca di anticipare i nuovi modi, le nuove preferenze.

Moises Y. Ostrogorski scrisse giustamente:

> *Ognuno investito, o che cerca di essere investito di una porzione di autorità pubblica, viene* ipso facto *spogliato della sua dignità di uomo. La dignità umana è concepita come un omaggio che deve essere reso ai piedi di una moltitudine sovrana. « Queste le mie conclusioni » ebbe a dire enfaticamente un oratore negli Stati Uniti, « e se a voi non piacciono io le cambierò ». Ai tipi squallidi che la razza umana ha prodotto, da Caino a Tartuffe, l'epoca della democrazia ne ha aggiunto uno nuovo — il politicante* [50].

Tutto ciò ci ricorda il comico grido di Ledru-Rollin: « Io sono il loro duce, così devo seguirli ! ». Come possiamo aspettarci allora che la vera autorità provenga dai parlamenti, dal sistema democratico?

* * *

Secondo la dottrina democratica, l'autorità appartiene al popolo tutto il quale la trasferisce ai suoi governanti dai quali ridiscende ai governati. Il popolo elegge un parlamento o un presidente, questi a loro volta nominano l'esecutivo. (Negli Stati Uniti molti giudici e anche poliziotti, vengono eletti direttamente dal popolo con il frequente risultato che questi « democratici » guardiani delle leggi assicurano la sua interpretazione « popolare » [51]. Non vogliamo entrare in merito al pro-

---

[50] Cf. M. Y. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques* (Parigi 1903), Vol. II, p. 593.

[51] Tali interpretazioni « popolari » provengono anche di frequente dalle alte Corti Supreme le quali, negli ultimi decenni, hanno emesso dei verdetti veramente sorprendenti. Nessuna meraviglia che un esponente così eminente come il Ministro della

blema del perché la democrazia debba essere vitale nella sfera politica, quando non potrebbe assolutamente funzionare in una famiglia, in una caserma, in una banca, in una fabbrica, scuola, ospedale, manicomio, albergo, teatro, o in un ristorante. (Sono stati fatti sforzi in quella direzione, ma è anche troppo evidente che risulteranno assolutamente vani e provocheranno reazioni autoritarie).

Il nostro interesse specifico, in questa sede, è: le *origini* dell'autorità politica — Problema che è stato oggetto di profonda discussione da teologi e filosofi. La tradizione medioevale seguiva Aristotele che considerava la monarchia come eccelsa, l'aristocrazia come ottima e la repubblica come buona forma di governo, mentre elencava le forme degenerative — secondo il principio « *corruptio optimi pessima* — nell'ordine inverso: democrazia come minore, oligarchia come maggiore e tirannia come peggiore male. Alcuni teorici medioevali — Manegold di Lautenbach e soprattutto, Marsilio da Padova —, opponendosi alle teorie papali riguardanti la nascita dell'autorità secolare, affermavano che essa derivava dal *consenso dei governati* . Naturalmente si astennero dal riferirsi alla tenue nozione filosofica di governo di maggioranza. Suarez, nel combattere le dottrine assolutistiche di Giacomo I, la pensava allo stesso modo. I rappresentanti della Riforma presero una posizione più semplice: *tutto* il potere politico esercitato era legittimo e richiedeva obbedienza. Un cattivo capo, secondo Calvino, era un *ire de Dieu* (ira di Dio) che bisognava subire, e Lutero parlò del *leidender Gehorsam* (sofferta obbedienza). (I teologi cat-

---

Giustizia, Oliver Wendell Holmes Jr., abbia dichiarato che il concetto (negativo) del delitto sia una « idea puramente municipale » che non trova giustificazione nei fatti, in altre parole: un aspetto del folklore.

[32] Vedi il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, Capitoli 8-13.

[33] Cfr. Calvino, *Istituzione*, IV, XX, 25.

nuovi entusiasmi e preferenze, per distruggere un'antica partecipazione e alleanza, il politicante intelligente cerca di anticipare i nuovi modi, le nuove preferenze.

Moises Y. Ostrogorski scrisse giustamente:

> *Ognuno investito, o che cerca di essere investito di una porzione di autorità pubblica, viene* ipso facto *spogliato della sua dignità di uomo. La dignità umana è concepita come un omaggio che deve essere reso ai piedi di una moltitudine sovrana. « Queste le mie conclusioni » ebbe a dire enfaticamente un oratore negli Stati Uniti, « e se a voi non piacciono io le cambierò ». Ai tipi squallidi che la razza umana ha prodotto, da Caino a Tartuffe, l'epoca della democrazia ne ha aggiunto uno nuovo — il politicante* [50].

Tutto ciò ci ricorda il comico grido di Ledru-Rollin: « Io sono il loro duce, così devo seguirli !». Come possiamo aspettarci allora che la vera autorità provenga dai parlamenti, dal sistema democratico?

* * *

Secondo la dottrina democratica, l'autorità appartiene al popolo tutto il quale la trasferisce ai suoi governanti dai quali ridiscende ai governati. Il popolo elegge un parlamento o un presidente, questi a loro volta nominano l'esecutivo. (Negli Stati Uniti molti giudici e anche poliziotti, vengono eletti direttamente dal popolo con il frequente risultato che questi « democratici » guardiani delle leggi assicurano la sua interpretazione « popolare » [51]. Non vogliamo entrare in merito al pro-

---

[50] Cf. M. Y. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques* (Parigi 1903), Vol. II, p. 593.

[51] Tali interpretazioni « popolari » provengono anche di frequente dalle alte Corti Supreme le quali, negli ultimi decenni, hanno emesso dei verdetti veramente sorprendenti. Nessuna meraviglia che un esponente così eminente come il Ministro della

blema del perché la democrazia debba essere vitale nella sfera politica, quando non potrebbe assolutamente funzionare in una famiglia, in una caserma, in una banca, in una fabbrica, scuola, ospedale, manicomio, albergo, teatro, o in un ristorante. (Sono stati fatti sforzi in quella direzione, ma è anche troppo evidente che risulteranno assolutamente vani e provocheranno reazioni autoritarie).

Il nostro interesse specifico, in questa sede, è: le *origini* dell'autorità politica — Problema che è stato oggetto di profonda discussione da teologi e filosofi. La tradizione medioevale seguiva Aristotele che considerava la monarchia come eccelsa, l'aristocrazia come ottima e la repubblica come buona forma di governo, mentre elencava le forme degenerative — secondo il principio « *corruptio optimi pessima* — nell'ordine inverso: democrazia come minore, oligarchia come maggiore e tirannia come peggiore male. Alcuni teorici medioevali — Manegold di Lautenbach e soprattutto, Marsilio da Padova —, opponendosi alle teorie papali riguardanti la nascita dell'autorità secolare, affermavano che essa derivava dal *consenso dei governati* . Naturalmente si astennero dal riferirsi alla tenue nozione filosofica di governo di maggioranza. Suarez, nel combattere le dottrine assolutistiche di Giacomo I, la pensava allo stesso modo. I rappresentanti della Riforma presero una posizione più semplice: *tutto* il potere politico esercitato era legittimo e richiedeva obbedienza. Un cattivo capo, secondo Calvino, era un *ire de Dieu* (ira di Dio) che bisognava subire, e Lutero parlò del *leidender Gehorsam* (sofferta obbedienza). (I teologi cat-

---

Giustizia, Oliver Wendell Holmes Jr., abbia dichiarato che il concetto (negativo) del delitto sia una « idea puramente municipale » che non trova giustificazione nei fatti, in altre parole: un aspetto del folklore.

[32] Vedi il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, Capitoli 8-13.

[33] Cfr. Calvino, *Istituzione*, IV, XX, 25.

tolici, d'altro canto, erano inclini ad approvare il tirannicidio).

Alla fine del diciannovesimo secolo, con il lento affermarsi dell'ondata repubblicana, il problema delle origini della autorità politica ritornò d'attualità. Già Pio IX aveva condannato il dogma: « *Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium summa* [54], che esprime chiaramente la prevalente posizione democratica. Leone XIII che, come abbiamo detto più sopra, rifuggiva dal termine « Democrazia Cristiana » in senso politico, trattò in maniera specifica dell'origine dell'autorità, e nella sua Enciclica *Diuturnum illud* fece notare come all'interno dell'assetto democratico-repubblicano, l'autorità non fosse *delegata* dal popolo a coloro che lo governano. Il popolo *designa* semplicemente i propri capi, mediante l'autorità — ogni forma di autorità proviene sempre da Dio! — che scende su di esso. Sono stati fatti molti sforzi per cambiare il senso del messaggio di Leone, ma Pio X, condannando il movimento Cristiano-Democratico del Sillon, fu più esplicito. Egli citò il leader del suddetto movimento, Marc Sangnier, per cui per l'ordine secolare l'autorità sale mentre per la Chiesa scende, e aggiunse: « *Mais outre qu'il est anormal que la délégation monte, puis qu'il est de sa nature de descendre, Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme* » [55]. Il termine « philosophisme » è un chiaro riferimento alle concezioni roussoiane.

* * *

Il problema dell'autorità non può ovviamente essere guardato soltanto come pura espressione politica per la semplice ragione che l'uomo è un essere coerente e integro. Egli trova che è psicologicamente (ma non solo

[54] Nel *Syllabus*, Articolo 60, tratto dall'allocuzione *Maxima quidem*.

[55] Cfr. L'Enciclica *Diuturnum Illud* (Ass, 1881) p. 4 e il carteggio Sillon in Ass., 1911.

psicologicamente) difficile comportarsi, agire e reagire in maniera molto diversa nei vari campi della sua vita. Poiché la democrazia è diventata l'asso vincente nella sfera politica, i suoi due principi gemelli, cioè l'eguaglianza e il governo della maggioranza, sono sempre più applicati agli altri campi della vita civile, commerciale e anche ecclesiastica. Come abbiamo detto prima: nella democrazia vi è profondamente radicato un elemento totalitario, e il totalitarismo produce potere più che autorità. Poiché il popolo, in una democrazia, è la fonte di ogni autorità (e potere) e poiché ha anche infinite richieste per quanto riguarda ogni aspetto del benessere fisico e della sicurezza, la democrazia tenderà a uno stato migliore e più consistente. Conseguenza di ciò è lo statalismo. Già Proudhon ci aveva messi in guardia: « La démocratie est l'idée de l'Etat étendue à l'infini » [56].

A questo riguardo non dobbiamo dimenticare le parole di Lord Acton: « Il potere tende a corrompere, il potere assoluto corrompe assolutamente ». Questa massima deve però essere osservata da una luce diversa. E' evidente che una persona superiore (di qualsiasi origine sociale) non verrà corrotta dal potere, mentre una inferiore sì. Abbiamo visto persone potenti per nulla corrotte dal potere (ricordiamo Carlo V, Maria Teresa, Alessandro I, San Luigi o Isabella la Cattolica) e altre corrotte proprio dal contrario — dalla povertà o da un sentimento di impotenza. Rivarol disse che un monarca può essere un Marc'Aurelio o un Nerone, mentre il popolo, preso collettivamente, può essere Nerone, mai Marc'Aurelio [57]. La corruzione di un popolo che ha ogni potere in una democrazia è facilmente immaginabile e sta dilagando in più di un paese. Le richieste delle masse vengono continuamente soddisfatte da governanti desiderosi di essere rieletti con il risultato di

---

[56] Cfr. P. J. Proudhon, « Solution du problème social », in *oeuvres Complètes*, Parigi, Vol. 6, p. 86.

[57] Cfr. Jean Dutard, *Les plus belles pages de Rivarol,* Parigi 1963, p. 27.

ottenere un assetto sociale o di forma « Liberal-permissiva » o totalitaria. Non bisogna mai dimenticare che la tirannia totalitaria può essere *eletta* a potere, nel quale caso si stabilisce « democraticamente ». Nel 1932 non meno del 60 per cento del popolo tedesco votò per il totalitarismo bruno e rosso. La debole autorità della Repubblica di Weimar fu perciò trasformata in una dittatura che non operava più con genuina autorità, ma con la *paura*.

Ebbe così il sopravvento il nudo potere.

Alexis de Tocqueville nella sua brillante *De la démocratie en Amérique* (La democrazia in America) ha detto che « il principio dell'uguaglianza produce due tendenze: la prima conduce gli uomini verso l'indipendenza, e può spingerli improvvisamente all'anarchia, la seconda li conduce, mediante una via più lunga, più recondita ma più sicura, verso la servitù. Le nazioni intuiscono subito la prima tendenza, e sono preparate a resisterle: sono trascinate dalla seconda senza che si rendano conto della sua forza; ecco perciò la particolare importanza di farlo notare » [58].

L'autore su citato temeva moltissimo l'assetto sociale centralizzato che avrebbe fatto di uomini dei topi [59], ma non si era veramente fatto un'idea sufficiente della possibilità che entrambe le evoluzioni, anche se apparentemente opposte, potessero trovar posto contemporaneamente oppure in successione immediata. Questo fenomeno deve essere osservato negli aspetti sociali « avanzati » i quali sono diventati « stati-fornitori... » non ovviamente nella Germania di Bismarck o nell'Inghilterra del primo Governo Laburista, ma in Svezia, negli Stati Uniti e sempre di più anche nella Germania Occidentale. Il tedio immane che inevitabilmente si propaga dalla prosperità — ogni animale può lavorare, ma la gioia costruttiva dello svago ha bisogno di una pre-

---

[58] Cfr. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique* Vol. II, IV, 3.

[59] Ibidem, Vol. II, IV, 6.

parazione intensa! — stimola l'irrequietezza. In una società dove l'autorità sia stata sovvertita brutalmente ogni venti o trenta anni questo provoca una colossale ondata di criminalità e l'apparizione di bande armate votate ad una ideologia di completo disordine e illegalità, come per esempio la gang di Baader-Meinhof [60].

Questa forma di decadenza politica è di regola accompagnata non solo da un declino della lealtà familiare e dei sentimenti « dinastici », ma anche declino dei sentimenti religiosi. La Chiesa, lo Stato e la società di solito procedono in una relazione ben stabilita. Il fattore religioso di regola è il più decisivo perché solo la religione fornisce una risposta al perché, come, donde e dove, dell'esistenza umana.

Nel regno animale è possibile trovare, dopo tutto, rudimenti di vita familiare [61] e tracce di organizzazione sociale, ma solo l'uomo è un essere trascendente. Donoso Cortés, Marchese di Valdegamas, nel suo famoso discorso davanti alla Cortes il 4 gennaio 1849, descrisse il rapporto esistente tra la forza della religione e il puro potere politico come quello esistente tra le due lancette di un barometro antiquato. Se sul lato religione il mercurio si abbassa, salirà sul lato politica. Se i valori morali radicati nella religione cadono, il potere politico, non incontrando alcuna resistenza, aumenterà; la decadenza etica, a sua volta, avrà bisogno anche di maggiori «controlli». Donoso Cortés vide il segno esteriore dell'ascendente potere di Stato nell'istituzione degli eserciti permanenti, della polizia e del telegrafo che noi potremo considerare come precursori del moderno mezzo di diffusione elettronica controllato dallo Stato [62]. Però, prima di Cortés,

[60] Molto istruttiva è la brillante biografia di un membro di « Meteorologi Americani »: Thomas Powers, *Diana, The Making of a Terrorist*, (Diana, la nascita di un Terrorista) Boston 1971 — libro terrificante con illustrazioni significative.

[61] Una definizione dell'uomo è anche: « l'animale che può conoscere i propri antenati ».

[62] Cfr. *Obras Completas de Don Juan Donoso Cortés*, Madrid 1956, Vol. II, p. 190, (Discurso sobre da dictatura).

Joseph de Maistre aveva detto le terribili parole: « *Aucune souveraineté n'est assez forte pour gouverner plusieurs millions d'hommes à moins qu'elle ne soit aidée par la religion, ou par l'« esclavage, ou par l'une et l'autre* ».

* * *

Per quanto riguarda il crescente tasso di criminalità, è di gran lunga un problema più morale e religioso che sociale e materiale, perché le statistiche mostrano che la prosperità tende spesso ad incrementare la criminalità piuttosto che diminuirla. La percentuale di omicidi negli Stati Uniti, per fare un esempio, è 75 volte quello della Spagna dove i vincoli religiosi sono più forti che nell'America del Nord e il tenore di vita molto più basso. Tuttavia la continua insicurezza della vita, della propria incolumità e della proprietà provoca una precipitosa richiesta di restaurare la legge e l'ordine. La combinazione di terrorismo politico di gruppi di sinistra e aumento della criminalità comune, rende la gente sempre meno disposta a resistere alla tirannia totalitaria purché questa prometta una quantità maggiore di protezione per l'individuo. Le democrazie liberali tendono ad essere « permissive » e il poliziotto è considerato spesso come il nemico della libertà personale. Le dittature totalitarie, dall'altro canto, mantengono interi eserciti di informatori i quali possono mettere le mani contemporaneamente sui criminali e sugli oppositori politici; è vero però che ci sono casi marginali che sfuggono a questa regola. L'Unione Sovietica, dove l'evanescenza della religione rende quasi inutile anche una polizia totalitaria è uno di questi casi. L'esperimento sovietico, come tentativo di imporre i tre ideali monastici di povertà, obbedienza e vita puritana sul popolo, senza tuttavia una vocazione religiosa, è fallito. Gli isterici ap-

---

[63] Cfr. Joseph de Maistre, *Quadre chapitres inédits sur la Russie* (Quattro capitoli inediti sulla Russia), Parigi 1959, p. 20 (Pubblicato da suo figlio).

pelli da parte di tutti i mezzi informativi (e da parte delle scuole) a condurre una vita eticamente cristiana (anche una vita familiare cristiana!) aderendo nello stesso tempo all'ateismo materialistico non hanno avuto effetto. La criminalità in Russia è anche, dal punto di vista psicologico, l'espressione di uno sforzo verso la *« liberazione personale », un atto di liberazione* che consiste nell'infrangere la legge [64].

La reazione contro l'incredibile graduale aumento della criminalità nella civiltà occidentale non è affatto l'unico « invito » alla tirannia totalitaria. L'assoluta irresponsabilità delle *trade unions* in tanti paesi, è un altro. L'attuale ondata di permissività e « democratizzazione» in ogni sfera della vita sociale (e maggiormente sessuale), potrebbe essere senz'altro la « posizione ultima », un disperato grido finale di libertà prima che cada il sipario su molti diritti che ci sono cari. Una ulteriore ragione per cui questo deve avvenire, è l'ampio baratro, già menzionato precedentemente, esistente tra lo *Scita* e la *Scienda* che ci porterà ad essere dominati dagli esperti, e, ultimo ma non certo inferiore, vi è anche *il carattere altamente disciplinante della tecnologia.* Noi sappiamo quale sorprendente dose di disciplina (autodisciplina non meno che disciplina imposta) ha portato a compiere le imprese spaziali, ma capiamo anche che quando guidiamo una macchina, uno sbandamento di pochi centimetri a destra o a sinistra potrebbe causare la morte, la mutilazione, multe, rovesci finanziari, degenze all'ospedale, comparizione in tribunale, ritiro della patente e così via. Tuttavia la tecnologia non ema-

---

[64] Le statistiche sulla criminalità in Russia non sono pubblicate e probabilmente non esistono neppure. Il riferimento a delitti, incidenti, suicidi, divorzi ecc., è permesso raramente alla stampa. I sindacati criminali come il *Chernaya Koshka* e il *Plotnye* sono forse potenti come l'americano *Cosa Nostra.* Tuttavia, l'UPI (15 gennaio 1973) ha pubblicato un rapporto fatto dalla Gallup, secondo cui un americano su tre, in una città di oltre 100.000 abitanti, è stato assalito o derubato. Solo la metà ha riferito l'accaduto alla polizia.

na autorità alcuna ma puro potere, « circostanze contingenti », *ananke*, che possono essere messe agevolmente al servizio della tirannia totalitaria [65]. La tirannia deriva da una mancanza di autorità, specialmente dalla specifica distruzione democratica della autorità che (se cerchiamo qualche esempio nella storia) è cominciata subito dopo il crollo della monarchia Russa, Tedesca, Austriaca, Spagnola ed in Francia durante il periodo 1789-1791.

Già Platone aveva detto che: « Non da un'altra forma di Governo sorge la tirannia ma dalla Democrazia — *ouk ek alles politeias tyrannis kathistatai e ek demokratias* ». Non senza emozione e un sorriso sapiente, possiamo leggere nella *Repubblica* come la democrazia, dopo un graduale crollo dell'autorità in tutti i campi, diventa preda della tirannia. Nei passi precedenti tutte le pendenze « di auto-autorità » dei giorni nostri sono descritte con fedeltà fotografica. Apprendiamo che in una democrazia « se i suoi governanti non sono estremamente dolci e gentili e non elargiscono la libertà in maniera illimitata, verranno puniti e accusati di essere dei maledetti oligarchi ». (Oppure « membri di una congregazione » possiamo aggiungere noi). « Il temperamento anarchico »» continua Platone, « deve penetrare le dimore private e infine anche negli animali... il padre di solito cerca di assomigliare al bambino e teme i suoi figli e il figlio si paragona al padre e non prova riverenza o timore rispettoso per i suoi genitori... Il maestro in questo caso ha paura ed adula i discepoli ed i discepoli non considerano né il maestro né i loro sorveglianti. In generale i giovani scimmiottano gli anziani e gareggiano con loro con parole od atti, mentre i vecchi accordandosi con i giovani, sono pieni di spirito e benevolenza, imitando i giovani per paura che questi possano ricevere un insegnamento spiacevole ed autori-

[65] Questo è anche il messaggio di Albert Speer nelle sue memorie così come delle opere di Jacques Ellul e Lewis Mumford.

tario... il totale di tutti questi punti fa sì da rendere così sensibili le anime dei cittadini, che si irritano alla benché minima suggestione di servitù e non la sopporteranno... non badano infine alle leggi scritte o non scritte, affinché invero non ci sia alcun padrone sopra di loro ». In verità la fine di tutta questa euforia è la schiavitù colletiva. Aristotile lo sapeva molto bene quando disse nella sua *Politica* che la democrazia è opposta alla tirannia « come nella frase di Esiodo il vasaio al vasaio, perché la forma finale della democrazia è la tirannia » [66]. Dopo l'indebolimento dell'autorità, sorgerà il puro potere generatore di paura. L'Edenismo della democrazia sarà soppiantato dal Monasticismo coatto della tirannia totalitaria.

Jackob Burckhardt, il grande profeta morto nel 1897, scrisse: « Il più grande equivoco del secolo scorso è stato preparato da Rousseau con la sua dottrina della dea natura. La plebaglia e gli intellettuali ne dedussero la visione dell'Età dell'Oro che sarebbe arrivata senz'altro una volta che la nobile razza umana poteva agire secondo i propri capricci. Il risultato fu, e lo sanno anche i bambini, la totale sparizione del concetto di autorità dalle menti dei mortali. Ne consegue che l'uomo periodicamente, è preda del puro potere » [67].

In un'altra occasione si mostrò perplesso su ciò che poteva accadere « se il livello della nostra cultura dovesse retrocedere solo di un millimetro ». « Allora » egli disse, « posso anche farmi un'idea degli aspetti minimi del nuovo stato di cose — come il terrore della morte produca il suo effetto su tutto l'ambizioso branco intraprendente, perché la forza bruta sta riguadagnando autorità e sarà obbligatorio tenere chiusa la propria trappola » [68].

---

[66] Cfr. Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, cap. 14 e Aristotele, *Politica*, V, VIII, 18-20.

[67] Cfr. J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 35-36 (Lettera in data 2 luglio 1871).

[68] Cfr. J. Burckhardt, *Ibidem*, pag. 248 (Lettera del 24 luglio 1889).

In una deplorevole confusione tra autorità e potere, Burckhardt scrisse anche: « Il carattere politico base delle nazioni è ora come un muro in cui si possa piantare questo o quel chiodo ma il chiodo stesso non ha più presa. Ecco la ragione per cui l'autorità, in quel simpatico ventesimo secolo, solleverà di nuovo la testa — una testa spaventosa! Infine la tendenza a dichiarare tutto provvisorio, il diritto arbitrariamente acquisito ad ogni innovazione, il privilegio verso ogni cupidiga, troveranno i propri limiti e la propria fine » [69].

Un altro grande svizzero, l'antropologo culturale e amico di Burckhardt, J. J. Bachofen disse: « La democrazia assoluta è la fine di ogni cosa buona. Le repubbliche hanno il massimo da temere da essa. Io tremo al pensiero della sua espansione, non riguardo alla proprietà, ma perché la democrazia ci rispinge verso la barbarie... poiché questa è la maledizione della democrazia che produce rovine in tutti i campi della vita, colpisce pesantemente la Chiesa, la casa, la famiglia, e distorce i veri punti di vista di tutte le questioni anche quelle più piccole. Siccome io amo la libertà, odio la democrazia » [70].

Tutte queste critiche della democrazia espresse da pensatori svizzeri potrebbero farci ponderare sul perché il crollo dell'autorità e la minaccia della tirannia totalitaria, sono meno apparenti in Svizzera — una democrazia molto vecchia — che nella maggior parte degli altri paesi. Che la Svizzera in un prossimo futuro debba subire lo stesso destino dell'Uruguay, quell'alibi popolare per la democrazia nell'America Latina, ora oppressa da quell'indicibile e ancora non completamente soppresso terrore dei « Tupamaros »?

Nonostante l'agitazione di qualche studente, noi non crediamo. Ci sono solide ragioni per cui la Svizzera si

---

[69] Cfr. J. Burckhardt, *Ibidem*, p. 262 (Lettera del 14 Settembre 1890).

[70] Cfr. J. J. Bachofen, *Annotazioni Autobiografiche*, in Basler Jahrbuch (1917) pp. 328-329.

svilupperà in vie diverse. Prima di tutto, la Svizzera è il tranquillo centro del tifone Europeo, l'inamovibile occhio del ciclone, un paese senza una politica estera attiva e al di fuori così della disastrosa mischia di forti correnti ideologiche. In secondo luogo la Svizzera, anche più degli Stati Uniti, è una Nazione che possiede un acutissimo senso della gerarchia Sociale. Essa ha una delle più chiuse società del mondo. Non possiede una nobiltà, ma sicuramente una aristocrazia genuina, che, fin dall'inizio di questo secolo, è stata anche politicamente influente. In terzo luogo, è un paese conservatore alla base, vale a dire orientato verso la tradizione.

In nessuna parte d'Europa noi troviamo un senso storico più forte e il rispetto per il passato. *Non c'è autorità senza tradizione*. L'autorità non può essere decretata. Deve crescere in maniera organica come una pianta delicata. (Ma una pianta delicata può essere distrutta durante la notte).

In quarto luogo, la Svizzera ha una democrazia di vecchia data su piccola scala e un carattere altamente personale. Nel *Territorio Comunale* il cittadino vota pubblicamente di persona a favore o contro una proposta. La vita politica in generale evita l'anonimato. La disciplina viene mantenuta non soltanto da pressioni e difese verticali ma anche orizzontali.

In quinto luogo, e questo è forse il punto più importante, la Svizzera è una *democrazia militare*.

Fino a poco tempo fa il voto alle donne non era ammesso a livello Federale (non esiste ancora in diversi cantoni) perché le donne non erano considerate come cittadini. Perché? Perché esse non prestavano servizio militare. Il cittadino maschio ha una prima leva di quattro mesi, ma poi viene richiamato periodicamente e può essere trattenuto in servizio fino a 50 o 55 anni di età. Quando si congeda egli si porta a casa il fucile, le munizioni, l'elmetto e l'uniforme e si esercita in un poligono che riferisce il punteggio dei tiri alle autorità militari. Il ritratto del comandante, generale o colonnello è alle pareti di tutti gli uffici pubblici, alberghi o risto-

ranti. Lui (non il presidente di turno in quell'anno) è il vero *Pater Patriae*, il Padre del Paese, il quale realmente è una grossa fortezza. A volte il bilancio militare svizzero arriva ad essere un terzo delle spese generali. Così L'Esercito Svizzero è una vera fonte di autorità per tutti gli aspetti della vita svizzera. La sua autorità serve la libertà del paese — e dell'individuo. « Di tutte le maschere della Libertà, la disciplina è quella più impenetrabile ». (E. Jünger) [71].

Rousseau stesso non sostenne mai la democrazia per i paesi più grandi, ma solo per le piccole unità. E William Graham Sumner, il grande storico americano, disse all'inizio del secolo:

> *« La democrazia è disponibile come sistema politico solo in un nuovo paese — non è adeguata ad una grande nazione: noi abbiamo raggiunto un punto in cui le sue colpe e imperfezioni sono dannose, e nel sorgere e progresso di una nazione questi mali devono diventare continuamente più apparenti »* [72].

Ma sicuramente il più grande male di tutti è lo sminuire che la democrazia fa dell'autorità. La fine della autorità non significa affatto libertà, ma o caos o tirannia o entrambi.

---

[71] Cfr. Ernst Jünger, « Aforismi », in *Blätter und Steine* (Foglie e pietre), Hamburg 1934, n. 10.

[72] Cfr. W. G. Sumner, *Challange of Facts and Other Essays* (Discussione di fatti e altri saggi) New Haven 1914, p. 286 (scritto nel 1877).

Camille Bégué

AUTORITA' E LIBERTA' NELLA COSTITUZIONE GRECA

« Considera tutte le opere dell'Altissimo, dice l'Ecclesiaste: esse sono a due a due, l'una opposta all'altra ».

Né il XIX secolo, né Hegel, né Marx hanno dunque inventato gli antagonismi dialettici. Essi sono inerenti all'architettura dell'Universo. Ed infatti, fin dagli inizi, l'organizzazione della società umana ha incontrato il dilemma: autorità o libertà. Si giudica volentieri un regime politico dal grado di armonia che riesce a stabilire tra due nozioni, che sembrano antinomiche.

Due valori fondamentali

L'una e l'altra sono tuttavia due valori fondamentali, egualmente irrecusabili.

La libertà, virtualmente o concretamente, è inclusa nel vivente. Su scala umana, esprime l'autonomia psichica, morale e sociologica della persona. E' la proiezione esistenziale, attualizzata, del libero arbitrio ontologico; essa risponde dunque ad un bisogno congenito e specifico dell'uomo. In questo senso costituisce un diritto imprescrittibile, come il diritto di mangiare o di dormire.

L'autorità è di vitale necessità per assicurare, sul piano individuale, la sopravvivenza fisica e mentale; sul piano sociale la coesione, e quindi la permanenza delle città.

Dato biologico fondamentale, essa rappresenta una forza centripeta che domina, raccoglie, ed al caso elimina, le forze centrifughe distruttrici della cellula o del complesso di cellule. La missione che le è affidata nelle collettività è comparabile alla funzione che essa svolge nei complessi fisiologici. Nella sua piena accezione e secondo la sua etimologia, l'autorità è valore di crescita. Aumenta la dinamica del vivente a tutti i livelli grazie alla coesione che gli impone.

Quindi, lungi dall'escludersi, la libertà, valore di sviluppo, di movimento, di dispersione e di contatto, e la autorità, valore di riunione e di accentramento, si completano e si richiamano a vicenda.

Nella pratica istituzionale, come d'altronde nell'uso corrente, l'una tende sempre ad usurpare i diritti dell'altra, da cui le permanenti situazioni di conflitto, spesso generatrici di sventure senza fine.

Tali situazioni sembrano nascere da postulati erronei, da definizioni imprudenti in mancanza anche di una trascendenza che assicuri un giusto equilibrio nel sentimento, che ciascuno porta in sé, della libertà e dell'autorità.

Si attribuisce troppo volentieri alla libertà una virtù di affrancamento totale nei confronti di se stessi e degli altri, senza tener conto né della contestura biologica dell'organismo vivente, né della natura particolare dell'uomo dotato di ragione, né delle esigenze proprie di una comunità. Con l'assurdo e vuoto pretesto di « disalienarlo », *si condanna l'individuo a quell'assoluto di libertà, in* cui deve soltanto obbedire alle proprie spinte ed ai propri impulsi, dei quali immediatamente diventa lo schiavo tristemente e bestialmente incatenato.

Quale che ne sia la dose e l'applicazione, la libertà cessa di essere libertà a partire dal momento in cui proibisce a se stessa di scegliere secondo ragione. Si riduce allora, in verità, ad un determinismo strettamente biologico, in tutto e per tutto simile a quello che muove l'ameba nell'acqua distillata.

Infatti, quella « libertà soggettiva » di cui ci riempiono le orecchie i curati da piazza e i filosofi della buona

stampa, nessuno mai ha potuto, può o potrà praticarla senza immediatamente escludersi dalla collettività cosciente, in quanto essa è incompatibile con la persistenza di legami sociali. La si vede all'opera nel campo economico in cui riveste la forma del « lasciate fare, lasciate passare », con il suo inevitabile corteggio di anarchia e di ingiustizia, di disordini e di crisi. I suoi turiferari, che vituperano in ogni manifestazione il liberalismo capitalista, guadagnerebbero a riflettere che esso attinge la propria giustificazione metafisica, per così dire, alle fonti a cui essi stessi si abbeverano. In ogni tempo, in ogni luogo, sotto una forma o sotto l'altra, la loro caricatura di libertà non tarda a fornire ai più furbi ed ai meglio armati l'occasione di passare i più deboli in una casseruola meno bonaria di quella del Padre Ubu.

Di fronte alle concezioni illuminate o ciniche, Aristotele dà il suo pieno contenuto alla libertà « oggettiva », confrontata cioè all'esigenza specifica dell'umanità, alla condizione dell'essere individuale e collettivo, al loro ambiente, alle loro finalità. Egli le riconosce la qualità di « desiderio », di invito al movimento, alla ricerca. Ma la definisce « un desiderio deliberato », un desiderio scelto dalla ragione, tenuto conto dei fattori spaziali, temporali, sociali, teologici, suscettibili di illuminare l'adesione al desiderio o, al contrario, il suo rifiuto.

Tra questi fattori, tengo in evidenza la norma sociale, giacché devo ora parlarvi di una Costituzione.

Aristotele non smette di ricordare che l'uomo è uno *zoôn politikon,* un animale di città che, se ha vocazione di vivere grazie a se steso, di se stesso e su se stesso, ha anche bisogno, per crescere e svilupparsi, di essere protetto e nutrito da un accompagnamento armonioso.

Da Crisippo ad Hegel, tutti i filosofi autentici, tutti quelli che sono banditi dai nostri schermi, dai nostri giornali e dalle nostre scuole, considereranno ormai la libertà come una tensione dialettica tra l'istinto e la riflessione; tra l'individualismo anarchico e la collettività costringente.

In certi casi, la collettività serve da alibi. In modo più

o meno sottile, in nome della supremazia comunitaria, si asservisce l'individuo ad un altro. Ci si piega sotto il giogo di un comando di élite, di un'autorità corazzata di poteri e che viene dall'alto, l'alto essendo soltanto una potenza di tirannia.

Sempre più frequentemente, a mano a mano che il mondo scivola lungo la sua storia, l'entità sociale astratta, incarnata nell'apparato di un partito totalitario con pretese universali, ma a reclutamento chiuso, schiaccia l'individuo in nome di un millenarismo messianico in cui l'uomo, sbarazzato dei suoi istinti egoistici ed aggressivi dalla divina sintesi del proletariato al potere, si vestirà di candida probità e di bianco lino per percorrere a grandi passi i viali profumati del Paradiso terrestre.

Nella prima ipotesi, il governo di un solo, appoggiato su quadri sufficientemente numerosi e abbastanza rigorosamente condizionati per orientare il popolo ingannandolo e terrorizzandolo, instaura una arrogante supremazia.

Nella seconda, l'ingannevole demagogia dei compagni articolati in reti gerarchizzate assicura l'inespugnabile predominio dell'apparato, il quale, per lo più, funziona secondo l'arbitrio del capo, il che ci riconduce alla situazione precedente.

La libertà distrugge l'autorità e questa, per oscillazione pendolare, prende la sua rivincita strangolando la libertà. E così va il mondo: Chaos ab Ordine.

Resta da vedere se si potrà trarre l'ordine dal caos, come i moderni prestigiatori traggono l'invarianza dal caso.

I fondamenti della costituzione ellenica

Di fronte all'eterna successione dei contrari, la Costituzione greca, erede di Pericle, di Giustiniano, della teologia ortodossa e del diritto pubblico occidentale, cerca manifestamente di fondare un equilibrio stabile. Si sforza di conciliare le libertà, essenziali e susseguenti, con gli imperativi della città perenne, che si risolvono in autorità.

Essa distingue accuratamente due sovranità generalmente confuse: la sovranità del Popolo e la sovranità della Nazione.

Il Popolo è la comunità dei viventi, hic et nunc, con i loro bisogni, le loro passioni, i loro interessi, le loro divergenze, i loro diritti, i loro doveri, la loro unione passeggera e il loro continuo fronteggiarsi.

La Nazione è l'entità superiore, le cui componenti si radicano nel tempo più remoto, conglobano le presenze attuali e si slanciano, come i germogli convergenti di un albero gigantesco, verso l'estremo limite dell'avvenire. La Nazione, portatrice di un'anima immutabile nella sua essenza, dispone di una sovranità che trascende la sovranità esistenziale del Popolo. Per questo tutto è permesso al Popolo, a condizione che non si abbandoni a nessuno di quegli sbandamenti da cui la Nazione riceverebbe danno.

La Nazione, da parte sua, rimane subordinata a Dio, trascendenza delle trascendenze, autorità delle autorità di cui, letteralmente, è l'auctor, ad un tempo fondatore, garante, fattore infinito di crescita infinita. Proprio come la Nazione limita la sovranità del Popolo, Dio limita la sovranità della Nazione la quale, per ciò stesso, non può divinizzarsi sull'esempio del Cosmo spartano, della Weltanschauung tedesca, della Polis platonica o della Cosmopolis degli stoici. Per magnificata che sia, la Nazione resta relativa e contingente. Ne deriva che la Costituzione ellenica del 1968 si riporta, in ultima analisi, alla legge morale, legge non-scritta di Antigone e legge promulgata del Decalogo. E' a lei, in definitiva, che i Greci affidano la cura di contenere ad un tempo la libertà e l'autorità nella giusta misura del bene comune. E' su di lei che essi tentano di costruire non una società di tolleranza, dove tutto è permesso, tranne la nobiltà dei sentimenti e la grandezza della condotta, ma una società di reciproci obblighi in cui la libertà nasca dal dovere compiuto.

La Costituzione, peraltro, si sforza di provvedere al governo degli uomini attraverso mezzi umani. Riconosce ed enuncia le libertà; ne protegge l'esercizio con l'organizzazione dei poteri. Ne previene l'abuso precisandone la natura e conferendo alla legislazione, per stipulazione del patto sociale, i mezzi per soffocarlo.

La Costituzione, come ho appena detto, non è neutra. Essa deferisce alla supremazia spirituale della Chiesa ortodossa di Cristo e stabilisce la religione ortodossa professata dalla sede di Costantinopoli come « religione dominante ». Ricordiamo di passaggio, ad uso delle moltitudini alle quali la minima allusione ai valori spirituali impedisce di dormire, che tali disposizioni non sono originali in Grecia. Esse riprendono, rinforzandole appena, le dichiarazioni iscritte nella Costituzione del 1952, ritenuta democratica, il che sembrerebbe insinuare che la democrazia e il buon senso non sono fatalmente inconciliabili.

L'espresione « religione dominante » non edifica una religione di Stato. Essa vuol significare che il Re, l'erede al trono e l'eventuale Reggente devono professarla; che essa è protetta contro la denigrazione e il proselitismo. Ma l'esercizio degli altri culti è libero, e la libertà di coscienza è dichiarata inviolabile. A ciascuno di credere o non credere, di praticare una religione o di astenersene. Vi sono alti dignitari del regime che si vantano di non essere mai entrati in una chiesa. I « colonnelli » hanno soppresso il certificato di civismo, che il precedente regime esigeva da ogni candidato ad un impiego statale o parastatale. E non l'hanno sostituito con un biglietto di confessione religiosa.

Fatto curioso, essi hanno instaurato una libertà inattesa: la libertà di lingua. La Costituzione del 1952 prevedeva sanzioni nei confronti di chiunque attentasse alla lingua detta pura, o katharevoussa. La Costituzione del 1968 si accontenta di decretare che la lingua ufficiale è quella in cui sono redatti i testi legali. Ne risulta che,

al di fuori degli atti regolamentari e amministrativi, la lingua popolare, o demotica, è autorizzata.

Come si può immaginare, la redazione dei testi legali accorda a poco a poco alla demotica la sua parte. Si apre così la porta ad una evoluzione lenta forse, accelerata se necessario, che elude felicemente l'obbligo di colare « pensieri nuovi » in formule troppo evidentemente invecchiate.

Infine e soprattutto, il dispositivo del 1968, eliminando l'ostracismo attivo che colpiva la lingua demotica, pone termine a quella che chiamerei una segregazione attraverso il linguaggio. Non si può infatti contestare che, decretando espressamente la demotica come fuori legge, i regimi precedenti consacravano una grave ineguaglianza sociale e la perpetuavano.

Ora, il regime definito dalla Costituzione del 1968 si vuole prima di tutto egualitario.

L'eguaglianza di fronte alla legge diventa un principio fermamente ed esplicitamente posto. Ogni distinzione che portasse ad infrangerlo, tra le altre la dichiarazione di nobiltà, è proibita senza riserve o sfumature. I tribunali sono tenuti a giudicare le colpe intrinsecamente, senza riguardo per la qualità, le funzioni o i titoli degli accusati. Castighi e ricompense sono conseguenza di fatti oggettivamente constatati, con esclusione di ogni considerazione di persona e di ogni privilegio. Il principio di eguaglianza è rigido e generale. Esso copre il dominio fiscale; comanda il servizio militare universale, mantenendo salva l'esenzione per motivi di salute debitamente riconosciuti. Implica evidentemente l'eguaglianza delle possibilità, e il sistema delle borse di studio, già in vigore nell'insegnamento, ne costituisce un largo avviamento.

Esso non sopprime le gerarchie. Ma queste si fondano unicamente sull'areté, quella nozione così ricca che conviene esprimerla con i termini « virtù », nel senso di *virtus*, o facoltà di elevarsi con la propria forza al più alto grado della propria condizione d'uomo, e « merito »,

nel senso che lo sforzo si è acquistato un diritto alla pubblica riconoscenza.

L'areté, qualità dell'aristos, è, molto semplicemente, l'*eccellenza*.

Secondo la Costituzione greca, per imporsi essa dispone soltanto di se stessa. Non s'appoggia su nessun potere prestabilito in suo favore. Essa deve la sua preminenza soltanto alla propria « auctoritas », che tradurrei qui volentieri con « influenza personale », « attrazione e irradiamento della persona». Ma siamo nel paese di Socrate. Si presuppone dunque che, se le istituzioni hanno l'impronta del giusto e del ragionevole; se, non foss'altro che per la sola logica del loro funzionamento, illuminano ed orientano il popolo verso il sano giudizio, l'eccellenza sarà necessariamente distinta e situata al suo rango naturale dal consenso di tutti. Si giustifica così l'elezione a tutti i gradi. Nello stato presente delle cose, e considerando il risultato del suffragio nelle nostre democrazie — alludo alla sola democrazia francese per non offendere nessuno — siamo autorizzati a chiederci se i costituenti di Atene non cadano in un eccesso di ottimismo. Lo vedremo: essi non hanno dimenticato di predisporre difese.

Eguaglianza di fronte alla legge; eguaglianza di possibilità; designazione dei dirigenti per via elettiva: altrettanti puntelli alla libertà.

Inoltre gli articoli da 2 a 23 della Carta fondamentale contengono una dichiarazione dei diritti individuali che costituisce una sorta di scudo di fronte alle libertà pubbliche.

Essa accorda la sua protezione ai beni e alle persone. Il diritto di proprietà è inalienabile e sacro. Il diritto di andare, di venire, di pensare, di esprimersi; la sicurezza del domicilio; il segreto della corrispondenza e delle comunicazioni; la libertà di associazione e di riunione sono in essa espressamente enunciate e vi divengono diritti positivi. Il diritto di sciopero è istituzionalizzato. Gli arresti senza mandato sono proscritti.

A tale dichiarazione, l'organizzazione dei poteri con-

ferisce un vigore concreto. Il loro ordinamento corrisponde punto per punto al perfetto disegno di Montesquieu. Affinché l'uomo che ne è investito non abusi del potere, insegna l'« Esprit des Lois », è necessario che « il potere fermi il potere ». Montesquieu scrive: « La libertà politica, in un cittadino, è quella tranquillità di spirito che proviene dall'opinione che ciascuno ha della propria sicurezza; e, perché si abbia tale libertà, è necessario che il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino.

...Affinché non sia possibile abusare del potere, è necessario che, grazie alla disposizione delle cose, il potere fermi il potere.

In ogni Stato esistono tre tipi di potere: la potestà legislativa, la potestà esecutrice delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e la potestà esecutrice delle cose che dipendono dal diritto civile ».

La Costituzione greca instaura i tre poteri. Essa li limita l'uno tramite l'altro. Attribuisce al popolo il potere di « fare » e il potere di « esigere ».

Potere di fare! Il popolo elegge i suoi rappresentanti con suffragio universale, diretto ed obbligatorio. L'Assemblea Nazionale esercita la pienezza del potere legislativo, in nome del popolo, nella misura in cui le sue decisioni non sono contrarie alla Costituzione da lui votata. Il capo del governo emana dai deputati, in quanto il Re è tenuto a nominare primo ministro il rappresentante del partito più forte o, in difetto, quello designatogli da una coalizione di partiti. La Camera può censurare il governo. Un voto di sfiducia pone automaticamente fine alle funzioni di un ministro. Se tale voto è indirizzato al Premier, l'intero gabinetto è ritenuto dimissionario.

Nel caso in cui si imponesse di rivedere la Costituzione, gli emendamenti decisi dai deputati entrerebbero in vigore soltanto all'inizio della legislatura seguente. Durante la campagna che la precederebbe, gli elettori avrebbero agio di interrogare i candidati e di pronunciarsi sulle loro risposte. Di modo che, in pratica, l'ultima

parola in materia costituzionale appartiene sempre al popolo.

Le municipalità elette concorrono all'amministrazione del paese. I cittadini nei loro consigli municipali, i sindaci attorno ai nomarchi fanno salire verso il vertice le aspirazioni della base.

Nel loro campo, anche le organizzazioni professionali si fondano sull'elezione. Ma il carattere più tipico di tale diritto costituzionale è forse la cura che pone nell'organizzare democraticamente i partiti. I loro dirigenti dall'alto al basso della scala, devono essere scelti dalla collettività dei membri, pena lo scioglimento. Non è permesso, in Grecia, cooptarsi tra compagni o farsi intronizzare dall'apparato. Soltanto la scheda elettorale vale decisione e assicura promozione.

Il « potere di esigere » completa il « potere di fare ». A tutti è riconosciuto il diritto di indirizzare petizioni ai responsabili nazionali e regionali. Non si tratta più allora di suppliche, ma di vere interpellanze alle quali i destinatari sono tenuti a rispondere e a dar corso nel più breve tempo.

Ciascuno è in grado di costringere gli altri, per proprio conto personale, a osservare la Costituzione, sia per azione, deferendo ai tribunali competenti una disposizione qualsiasi, se la giudica contraria alla Carta; sia per contestare il delitto che gli si imputa.

Così premunito contro l'arbitrio grazie ai diritti che gli sono propri e che esercita di sua iniziativa, il cittadino ne è ugualmente preservato dalla rigorosa separazione dei poteri che si fanno vicendevolmente da contrappeso.

Nessuna interferenza è possibile tra l'esecutivo, il legislativo e il giudiziario.

Il Re, capo supremo dell'esecutivo, in quanto promulgandole dà alle leggi forza esecutoria, non dispone di nessuna iniziativa. Soltanto il Parlamento e il Governo sono idonei a proporre progetti. Il Re può rifiutare di firmare un testo e può chiederne una seconda lettura. Se l'Assemblea Nazionale conferma il suo primo voto, il Sovrano deve piegarsi. Dal canto suo, l'Assemblea Na-

zionale non può esercitare nessuna pressione, diretta o indiretta, sul monarca. Il carattere « regale » della democrazia ellenica figura nel numero delle clausole fondamentali che non sono soggette a revisione.

Nel caso in cui il trono si trovi vacante, in mancanza di un erede che assolva le condizioni previste dalla Costituzione, un Sovrano è designato a scrutinio segreto dall'Assemblea raddoppiata con delegati eletti a suffragio universale diretto, in numero pari a quello dei deputati. Così sono prese le precauzioni che sottraggono il Sovrano ai capricci di un Parlamento o dei partiti, ma lo sottomettono, nella misura compatibile con la sua dignità, al consenso del popolo.

Il vero organo di esecuzione è il governo. La Camera può rovesciarlo, ma il governo può proporre al Re la dissoluzione della Camera. In questo modo i due poteri sono condannati a cooperare o a separarsi. Il suffragio universale è l'arbitro supremo. Le funzioni rappresentative e le funzioni ministeriali sono incompatibili, misura radicale che non pare essere stata particolarmente fruttuosa nei paesi in cui si è tentato di applicarla. Qui essa corrisponde all'espressa volontà di eliminare ogni elemento di confusione ed ogni rischio di usurpazione.

In virtù del principio generale, il potere giudiziario, senza essere eretto a Stato nello Stato, gode di una totale indipendenza. L'avanzamento, la destinazione e l'assegnazione dei giudici dipendono dal corpo. I magistrati sono inamovibili. Nessuno può intervenire nello svolgimento di un processo. All'Assemblea è proibito discuterne.

Nella pratica, ciascuno dei tre poteri limita gli altri due, per la sua natura, per il suo statuto, per il suo funzionamento. Tutti e tre sono strettamente subordinati alla Costituzione, tanto nelle decisioni quanto nelle azioni. Il governo è controllato dall'Assemblea; l'Assemblea è contenuta dalla minaccia di scioglimento. Il potere giudiziario, oso dire, è controllato da tutti gli accusati, in

quanto la procedura della ricusazione permette ai cittadini di mettere in causa i magistrati.

Dichiarazioni dei diritti; diritto di agire e di esigere conferito al popolo sovrano; separazione dei poteri concepita in maniera tale che il potere ferma il potere: l'edificio costituzionale greco è incontestabilmente costruito secondo le regole promulgate dalla giurisprudenza democratica.

Il diritto Costituzionale: L'autorità

Tuttavia questa costituzione liberale instaura la supremazia dell'autorità.

In primo luogo, come abbiamo sottolineato di passaggio, si fonda sull'influenza personale dell'eletto, di cui il voto ha riconosciuto l'eccellenza.

Inoltre essa pone, come un permanente molo d'attracco, il principio dell'autorità inerente ad un'entità superiore: la Nazione, essa stessa depositaria della legge divina. Il giuramento che la Costituzione esige è pronunciato nel nome della « Santa Trinità ». Esso promette fedeltà non al monarca, non al governo, non a un gruppo, ma alla Costituzione e alla Patria che incarna la civiltà greco-cristiana.

E' in riferimento al conetto di Nazione così definito che intervengono la nozione di abuso e le limitazioni imposte all'uso delle libertà. E' reputato abusivo ogni atto che attenti all'integrità territoriale o spirituale della Nazione, sia per infrazione alla legge morale, sia per maneggi di natura tale da dividere la comunità, sia per attentato ai diritti ed alla libertà altrui.

L'articolo 24 è da citare integralmente. Esso recita: « L'esercizio dei diritti e delle libertà individuali è permesso a chiunque nella misura in cui è assicurato agli altri cittadini il godimento degli stessi diritti e libertà e sono protetti gli interessi della collettività sociale.

Chiunque abusi dell'asilo domiciliare, della libertà di esprimere le opinioni, in particolare attraverso la stampa, del segreto dei mezzi di corrispondenza, della libertà di riunione, della libertà di fondare associazioni o unio-

ni di persone e del diritto di proprietà per combattere la democrazia regale o le libertà individuali, o per minacciare l'indipendenza nazionale e l'integrità territoriale, è privato di tali diritti e di tutti quelli che sono assicurati dalla presente Costituzione.

La constatazione dell'abuso, la privazione dei diritti individuali che ne risulta e l'estensione di tale privazione sono pronunciate con decreto della Corte Costituzionale così come dispone la legge ».

Salvo cadere nel processo alle intenzioni e lanciarsi nella polemica, è impossibile giudicare obiettivamente la portata di questo articolo finché la Costituzione greca non sarà stata in vigore per un periodo sufficientemente lungo.

Teoricamente essa non sopprime le libertà enunciate dagli articoli da 8 a 23. Ne limita il campo. Le garanzie e le franchigie derivanti dal dispositivo che precede l'articolo 24 non possono giungere al punto di mettere in causa la struttura del regime o il Contratto Sociale, né a favorire le imprese di una categoria contro altre, né a dividere la Nazione o a smantellare il territorio. In fondo, si tratta di evitare che la libertà si trasformi in anarchia e in sovversione, di cui la Grecia ha fatto, or non è molto, una lunga e crudele esperienza. A tal fine, la libertà è subordinata agli imperativi della coesione sociale, della permanenza nazionale e della pace pubblica.

Per apprezzare correttamente l'articolo in questione, è necessario rammentare le procedure alle quali s'accompagna. Il segreto della corrispondenza, per esempio, è tolto soltanto su decisione del Consiglio superiore della magistratura. In ogni circostanza e senza eccezioni è l'autorità giudiziaria che ha il potere di qualificare la colpa, di ordinarne il perseguimento e, quando sia il caso, di pronunciare la pena. Quando si tratta di restringere o di sopprimere il godimento di una libertà essenziale, la questione è deferita alla suprema istanza: la Corte Costituzionale.

Che la Corte, per il suo reclutamento, per l'estrema libertà di apprezzamento che le è lasciata, per la facoltà

di fissare la data di applicazione dei suoi decreti, non offra tutte le garanzie prescritte dal diritto positivo, è giusto segnalarlo. Tuttavia essa presenta il vantaggio di costituire un organismo quanto più possibile lontano dagli scontri passionali.

Inoltre, sotto riserva di una stretta obbedienza alla Costituzione e dei meccanismi di controllo che ne assicurano la sorveglianza, il campo d'intervento dello Stato è assai largo. Gli è possibile guidare l'evoluzione dell'economia e la ripartizione dei redditi sia per decisione diretta, sia indirettamente attraverso la pianificazione a lungo termine. Si può dire che l'apparato giuridico attualmente in funzione, come quello che prevede la Costituzione, permette di combinare un'economia liberale con una direzione volontaristica dei rapporti sociali.

Per ragioni politiche ed anche per ragioni socio-economiche, la Costituzione greca afferma concretamente l'autorità dello Stato, riservando la supremazia dell'esecutivo. Organo collettivo, il Governo, sotto la direzione del Primo Ministro, le cui responsabilità si estendono all'insieme delle concezioni e della gestione, è il motore e lo strumento della politica. Sorveglia l'applicazione delle leggi; protegge l'interesse pubblico all'interno e all'esterno. Con il concorso della rappresentanza nazionale e con la riserva della sua approvazione, elabora la dottrina e la regolamentazione; ne impone il rispetto per tutto il tempo che rimane investito della fiducia parlamentare. Al vertice, il simbolo regale, per desacralizzato che sia, cinge lo Stato di una certa qual aureola che ne fa una sorta di mediatore tra il diritto astratto e la vita carnale.

I criteri di legittimità

Dal punto di vista della forma, il diritto costituzionale riconosce il carattere democratico di una Costituzione dalla sua rigidità e dal consenso popolare.

La Costituzione greca è doppiamente rigida.

Le disposizioni fondamentali non possono essere mo-

dificate. Le disposizioni secondarie non ammettono emendamenti per i primi dieci anni.

Peraltro, essa proclama la supremazia assoluta del diritto da lei enunciato sulle regole posteriori. Nessuno e nessuna stipulazione è autorizzata a derogare al Patto nazionale. Ne consegue che le decisioni future sono rigorosamente subordinate alla volontà dei cittadini costituenti. E quando arriverà l'ora delle correzioni, saranno la rappresentanza nazionale e, in ultima istanza, il corpo elettorale a sanzionarle, così come sono stati chiamati a sanzionare il testo iniziale.

In effetti il progetto fu largamente diffuso, commentato, discusso apertamente sulla stampa, alla radio, in pubbliche riunioni. Si sollecitò il parere del popolo con tutti i mezzi, comprese le schede-risposta inserite nei giornali. I lavori preparatori attestano che fu tenuto largo conto dei pareri espressi. Il 28 settembre 1968, alla presenza di 300 giornalisti stranieri, il testo fu adottato con 4.633.302 voti contro 390.470. La sincerità dello scrutinio non è mai stata contestata.

Dal punto di vista della materia, la Costituzione tende ad ordinare le cose e ad instituire lo Stato in vista di un'impresa che è il progresso materiale, morale, spirituale, di una città armoniosa in cui le tensioni inerenti alla vita individuale come alla vita collettiva sono assunte e orientate verso il bene comune. E' degno di nota infatti che, nel sistema ellenico, la supremazia inespugnabile spetta alla legge, il nomos, che attribuisce a ciascuno la sua parte proprio in quanto, fedele all'insegnamento di Pericle, preserva gelosamente la parte dalla città. Ad essa in realtà appartengono ad un tempo l'auctoritas, che si manifesta nel capo eletto, in quanto è di ordine essenzialmente personale, e la potestas, quel fascio di prescrizioni e di poteri funzionali che, per loro natura astratta e perenne, sfuggono alle tentazioni dell'arbitrio. Auctoritas che comanda e potestas che regola l'ordine del comando, si incrociano e si incastrano per tentare un equilibrio le cui basi affondano sino alla radice delle cose e degli esseri.

In questo equilibrio si fonda senza dubbio la suprema legittimità dell'edificio. S'aggiunge praticamente che esso permette tutto ciò che può essere permesso senza pericolo per la libertà stessa. Il miglior modo di garantire la libertà consiste nel limitarla proprio a quel livello che essa non può superare senza distruggersi, provocando così la più pericolosa regressione che possa colpire la specie umana.

Conclusione

Non avrò convinto, e non convincerò mai, la moltitudine di ideologi e di pecore che battezzano progresso l'involuzione. A coloro che restano capaci di giudizio obiettivo, io chiedo di apprezzare la Costituzione greca in funzione delle circostanze che hanno preceduto e accompagnato la sua nascita poiché, insegna Montesquieu, « le leggi sono i rapporti che derivano dalla natura delle cose ». Ora, da centocinquant'anni, la Grecia non ha mai conosciuto né indipendenza reale, né pace durevole alle frontiere, né tranquillità all'interno. Nel 1967, lo Stato in mano alle femmine, la società sfacciata, la famiglia in briciole, la Chiesa in perdizione, la gioventù sviata, la politica all'incanto esigevano un drastico raddrizzamento. Che cosa avverrà dei tentativi ateniesi? Di fatto sembra che, a dispetto della feccia d'obbligo, siano in procinto di acquistare una consistenza di anno in anno sempre più solida. Il valore esatto della Costituzione stessa verrà conosciuto soltanto quando essa non conterà più clausole differite, quando avrà subito, nella sua totalità, la prova dell'applicazione.

Fatto sta che, reazione normale contro i germi di morte prossima che ogni società permissiva contiene, segno e fermento di decadenza accelerata, la nuova legalità ellenica si sforza di ricondurre i cittadini sulla via dell'umanizzazione, che è personalizzazione, cioè attitudine a vivere per sé in vista del proprio sviluppo e per gli altri in vista dello sviluppo comune, in una città di compagni organicamente solidali.

Ciò che va auspicato, se si può sperarlo, è che l'uo-

mo a poco a poco, gerarchizzando i propri istinti e piegandoli alla Regione, divenga, grazie all'autorità che potrebbe esercitare su se stesso, più capace di libertà. La distanza da coprire è infinita, e si presenta con l'aspetto di una rude salita. Nell'attesa di una trasmutazione, che su questa terra ritengo assai dubbia, la Polis, indispensabile all'umanità, è dappertutto ed in ogni tempo condotta, in una forma o in un'altra, a proteggersi contro gli eccessi dell'individuo e a preservarlo, per suo conto, da tali eccessi. Quando la bilancia, miracolosamente, carica i suoi piatti di un peso equivalente di libertà e di costrizione, conviene rendere grazie a Dio.

Eugen Weber

AUTORITA' E NECESSITA'

Se ho ben inteso il senso del nostro colloquio, esso si basa sulla premessa di una crisi dell'Autorità, di una crisi d'Autorità a tutti i livelli (famiglia, scuola, stato, società) che non si tratta semplicemente di constatare, ma di situare e di delineare in un modo che, come dice il nostro programma, ci permetta di dissiparne le ambiguità e di illuminarne il contenuto.

Cercherò di farlo ricordando nel modo più convenzionale, che i valori concettuali, compreso quello della Autorità, sono intimamente legati a delle condizioni storiche che, anche se durano molto a lungo, sono tuttavia soggette al cambiamento e, talvolta, a dei mutamenti fondamentali. Certamente i valori sopravvivono alle condizioni di cui essi erano le creature ed i servitori, ma, presto o tardi, devono sottomettersi all'esperienza storica o dimettersi, adattarsi, se possono, o perire se non lo possono; e, in quest'ultimo caso, raggiungere altre vedute dello spirito considerate come eterne (la sovranità di diritto divino, per esempio) nel museo della storia.

Crisi dell'Autorità

In questa prospetiva, le crisi dell'Autorità non sono un fenomeno nuovo. Socrate lamenta già la decadenza dell'autorità del padre, del sorvegliante, del maestro nel-

la scuola. Ronsard, Montaigne, Shakespeare, ne parlano anch'essi, testimoniando con l'autore delle Odi che « morta è l'Autorità, ognuno vive a suo modo ». Ma noi sappiamo che al loro XVI secolo doveva seguire il XVII e che l'Autorità era lungi dall'essere morta come si credeva già qualche generazione prima di Luigi XIV. La questione quindi che oggi si pone è questa: assistiamo ad una mutazione o ad una agonia?

Una cosa è certa. Quando si comincia a riparlare di una crisi, alla fine del XIX secolo, cioè all'inizio di questa crisi che noi oggi viviamo, la questione diventa particolarmente acuta. Il catalogo per materie della Biblioteca Nazionale, ad esempio, dove, fino alle annate 1890 l'Autorità occupa un piccolo posto (e dove, dopo il 1925, esso soffoca fra Automobile e Autostrada) attesta una fiammata di interesse dopo il 1894. E' il momento in cui la classe dirigente si sente minacciata per la contestazione della sua superiorità e per la sensazione della propria decadenza e comincia a discuterne, a riaffermare la propria autorità messa in dubbio, a parlare di « distinzione » ed a cercare di stabilire queste distinzioni attraverso una serie di artifizi, ad educare i propri figli ad essere dei capi e non degli stracci. Fra i vari mezzi miranti a tale fine, essa si ispira a metodi inglesi di educazione fino a fondare scuole ricalcate sulle *public school* d'oltre-Manica (la Scuola des Roche e il suo sciame), e giunge ad adottare lo sport organizzato: destinati entrambi a forgiare uomini capaci di imporre ed esercitare una autorità che, di per sé, non è più accettata come un tempo. Ma tutto ciò non doveva bastare. E, alla vigilia della guerra del 1914, le *Settimane Sociali di Francia* dovevano dedicare la loro riunione annuale alla « crisi dell'Autorità ». La riunione doveva aver luogo nell'agosto, non si fece per lo scoppio della guerra e si riprese il tema nel 1925; un grosso volume di riflessioni ce ne è rimasto, un volume in più fra molti altri.

Ma sono riflessioni filosofiche, che esulano dal mio campo; io preferisco tentare una spiegazione (parziale

come ogni spiegazione) basata sulle condizioni materiali che hanno stabilito alcune forme dell'Autorità e la cui evoluzione ha molto contribuito a questo sfaldamento che noi oggi constatiamo, come lo si constatava un secolo fa.

Noi siamo degli intellettuali e siamo perciò inclini ad interpretare gli eventi storici come eventi intellettuali, a ricollegare una rivoluzione economica o politica a delle evoluzioni intellettuali, che troppo sovente presentiamo come loro causa. Così, le idee del 18° secolo sono responsabili della Rivoluzione francese e le idee del 19° secolo precipitano la rivoluzione russa. Che ci sia un rapporto fra le idee e i fatti, è evidente. Che questo rapporto sia da causa ad effetto mi pare meno evidente. Comunque sia, fa comodo, pur senza essere marxista, considerare le idee come procedenti da, rispondenti a, reagendo e adeguandosi a certe condizioni materiali, certe percezioni materiali e sociali. Comincerò con l'affermare banalmente che la condizione materiale degli uomini in occidente è cambiata più in questo ultimo secolo di quanto non fosse cambiata dall'inizio della loro storia; e che, dunque, non è da sorprendersi se la precipitazione (nel senso chimico del termine) della nostra realtà materiale e sociale provoca una precipitazione di reazioni intellettuali e politiche. Anche se queste si manifestano, come sempre, con un certo ritardo sui fatti.

Così come le rivoluzioni esplodono non nel momento del massimo rigore, ma in quello della distensione, così come si rivendica un aumento del benessere precisamente quando le condizioni tendono a migliorare, l'Autorità non è contestata che quando si è rammollita. La contestazione non è possibile senza questo rilassamento che le apre esso stesso e le suggerisce una possibilità che si chiede proprio perché è divenuta accessibile.

In una società repressiva, autoritaria, non sarebbe mai nata l'idea di parlarne. Ma poiché c'è libertà, ci sono aperture, possibilità materiali, si reclama a gran voce ancora più di quello che già si ha. E' quando una situa-

zione è divenuta familiare che si accettano le idee che la rivendicano. E' solo dopo essere venuti a contatto con i fatti che si accettano le idee, consacrando (come diceva Cocteau) l'assassinio di un'abitudine e cioè intervenendo dopo i fatti per razionalizzarli.

Se mi permettete un esempio volgare, gli scritti che chiedono la liberazione sessuale si vendono bene solo perché la liberazione sessuale è un fatto compiuto, passato nel costume e perché niente si oppone più alla sua diffusione se non la banalità. Dunque, è quando la maggior parte delle barriere e delle strutture morali hanno finito di crollare che si adottano le idee che le contestano, perché è facile contestare le barriere, in assenza delle barriere, perché è facile contestare l'Autorità in assenza dell'Autorità, perché ci si è assuefatti a delle idee che ci piace credere rivoluzionarie mentre non sono più che convenzionali.

Se insisto su questo punto, è per stabilire l'importanza dell'abituale e del familiare in tutte quelle situazioni nelle quali condizioni materiali ed abitudini ideologiche si compenetrino in un intrico inestricabile: un groviglio che fa la loro forza, ma che porta anche come conseguenza che il mutamento dell'una provoca necessariamente il mutamento dell'altra.

Rivoluzione industriale e sviluppo urbano.

Dei cambiamenti — Dio sa quanti ne ha visti il 19° secolo — sappiamo che i più importanti fra essi avrebbero regolato i modi di vivere e gli atteggiamenti di fronte alla vita, più specialmente quelli del popolino (molto meno partecipe fino ad allora di trasformazioni economiche e sociali che interessavano dapprima e soprattutto le élites). Lo sviluppo industriale era anche lo sviluppo urbano, cioè l'espansione delle condizioni nelle quali le masse in aumento, allontanate dalle loro comunità, emancipate dalle abituali restrizioni che queste società ristrette imponevano loro, passavano dal dominio dell'Autorità tradizionale, e dunque accettata come tale, ai domini *delle autorità*, come semplice potere

(datore di lavoro, magistrato, o commissario di polizia) la cui autorità può essere messa in questione, è limitata e chiaramente relativa.

Passare dall'Autorità concepita come innata, immanente, comunque indefinita, all'autorità definita da un Codice Penale, è già un gran passo e non poteva non intaccare il concetto, la percezione dell'Autorità stessa.

Le condizioni di vita urbana incoraggiavano non solamente la messa in questione delle autorità tradizionali, (e sappiamo che Figaro, già allora, faceva il domestico in città) ma anche la continua rimessa in questione delle autorità costituite, cioè nuove: semplicemente perché per la loro novità e molteplicità stessa esse suggerivano dei valori alternativi a quelli che per lungo tempo erano stati accettati come definitivi, accettati come non soggetti a discussione precisamente perché non se ne concepiva un'alternativa.

In una situazione tradizionale stabile, le alternative (al modo di vita, di produzione, di distribuzione, e alle Autorità esistenti) non esistono e dunque non sono pensabili o immaginabili. Non si immagina che le cose possano essere differenti da quello che sono, perché non si ha modo di sapere che altrove sono diverse. La mentalità si oppone al cambiamento e non si avranno cambiamenti importanti senza un cambiamento di mentalità. Un cambiamento di mentalità è proprio quanto stava per realizzarsi poiché l'espansione urbana proponeva delle alternative a quelle necessità che, si dice, fanno legge: in altre parole, alle accettazioni secolari. E le classi *lavoratrici* sarebbero diventate *classi pericolose* (ed *irrispettose* — dell'Autorità, naturalmente!) non per effetto di una propaganda sovversiva, ma per emancipazione dagli obblighi familiari, prima nelle città ed in seguito in campagna.

Diciamo che la ribellione, lo spirito di ribellione, erano endemici nel vecchio regime, i cui annali sono pieni di ribellioni urbane e rurali. Queste propensioni alla sommossa e alla rivolta covavano sempre sotto la superficie della società tradizionale, e si manifestavano ogni

qualvolta una breccia del sistema e qualche fallimento dell'autorità tradizionale gliene davano l'occasione. La stabilità delle istituzioni tradizionali e dunque delle autorità tradizionali dipende dalla stabilità delle condizioni. Non tanto le condizioni politiche che interessavano il popolino nel modo più superficiale; ma le condizioni materiali, come il prezzo del pane, l'imponibile delle imposte. E questi problemi dopo tutto piuttosto limitati nel tempo e nello spazio suscitavano delle reazioni che, pur essendo violente e brutali, non erano a loro volta meno limitate.

L'instabilità *politica* doveva giungere ad un livello molto elevato perché una falda dell'ordine sociale crollasse, mettendo in questione l'Autorità stessa. Questo accadde, per esempio, nel 16° secolo, ed è allora che Ronsard constata la morte dell'Autorità, come Nietzsche constaterà, trecento anni dopo, la morte di Dio, traendo le sue conclusioni dalle medesime conseguenze: che ognuno faceva quello che gli pareva. Questo accadde di nuovo nel 1789, quando la monarchia crollò e, con lei, il prestigio delle autorità connesse, basate sull'abitudine del rispetto e su una consuetudine immemoriale. Se deponete un re e lo decapitate una volta, potete farlo anche una seconda ed una terza.

La divinità che circondava il principe dilegua, nessun timore arcano lo protegge più. Di conseguenza, la memoria storica e la tradizione avrebbero cambiato rotta e avrebbero suggerito quello che, in certe circostanze, era possibile fare, ed anche si doveva fare per conformarvisi, e fu così che — dopo il 1792, e ancor più dopo il 1830 — l'abitudine della stabilità politica e dinastica fu rimpiazzata dall'abitudine dell'instabilità politica, una abitudine, un'inerzia, succedendo ad un'altra.

Ma mentre l'Autorità politica si andava ormai indebolendo, l'Autorità sociale rimase salda più a lungo. L'Autorità dell'antico regime, basata su quello che uno *era* (per il sangue, per la nascita o per il sacramento) fu rimpiazzata dalla nuova norma di quello che uno *possedeva* (denaro o proprietà). Tuttavia, siccome l'an-

tica autorità sociale coincideva sovente con la ricchezza, non ci si rese conto subito che — essendo cambiato il principio di base dell'Autorità — questo avrebbe provocato un cambiamento fondamentale. Questo si riscontrò mano a mano che le vecchie autorità venivano chiamate in causa e sostituite da nuovi notabili: l'antica nobiltà, da banchieri e uomini d'affari, la vecchia borghesia di legulei, dagli industriali, dai notai arricchiti. E questa concorrenza che si protrae per tutto il 19° secolo, sempre più apertamente, suggerisce per prima delle autorità alternative o delle fonti alternative di Autorità. Esiste ormai una scelta, si è continuamente invitati a scegliere fra autorità rivali, fra candidature rivali ad una autorità di più in più relativa, di meno in meno autoritaria.

Ma quei rivali oltre a sbranarsi a vicenda, si denigrano. L'industriale o il notaio criticano il proprietario rurale, il prete critica il notaio, ed il medico, il maestro critica il prete, un capo critica l'altro, Homais critica tutti in una ronda infernale che non può che scalzare il rispetto fondamentale per « il superiore » in quanto tale [1].

Era, di fatto, funesto, ma forse, inevitabile. Ma ogni idea di una qualità superiore che distinguesse coloro che rivendicavano una qualsiasi autorità sulle classi inferiori, si dissolveva di fronte allo spettacolo dei loro dissensi.

Balzac, così lucido in tanti campi, vede chiaro anche in questo: « Il potere — ci dice — è un'*azione*, ed il principio elettivo è la *discussione*. Non è possibile nessuna politica con la discussione in permanenza ». In ogni caso (e le università attuali stanno a dimostrarlo) non vi è autorità che resista in questo genere di regime. Così il secolo risuona del lamento che il rispetto si perde. Luigi Filippo, Frederic Le Play, Sainte Beuve, Paul Bour-

[1] Come osserva un Pamphlet del 1877 su *Les domestiques d'aujourd'hui*: « Detestarsi reciprocamente, passi: ma farlo vedere a tutte quelle serve è uno stupido sbaglio ».

get, ripetono tutti la stessa antifona. Ma come scriverà la ben pensante *Revue des deux mondes* nel 1858, « Quando il rispetto si perde state certi che il rispettabile si è già perso prima ». Ed esso si era perso perché molti uomini che volevano loro stessi essere rispettabili, si erano impegnati a dimostrare che i loro pari non lo erano.

Vorrei far notare che dal mio punto di vista, poco importa chi esca vincitore da queste lotte. Quello che conta è il fatto stesso di queste polemiche e di queste lotte, dove gli avversari, denigrandosi mutualmente, suggerivano la relatività della loro influenza, del loro valore e, dunque, della loro autorità.

In più c'era un'altra cosa. Le condizioni stesse che suscitavano nuove autorità sociali (o nuove candidature all'autorità sociale) offrivano anche, e direi per la prima volta nella storia moderna, delle alternative economiche. Le città chiamavano, assorbivano la gente della campagna. I contadini, in soprannumero sulle terre, alla mercé di proprietari che potevano imporre loro le condizioni che volevano, votarono mettendosi in marcia per la emigrazione. L'esodo dei contadini sconvolgeva le condizioni della vita rurale: la mano d'opera si fece più rara, i salari crebbero, le possibilità, le scelte dei poveri e dei giovani si moltiplicarono: e mano a mano che questa situazione avanza (soprattutto dopo il 1855), l'autorità del padrone decade, e anche l'autorità del padre.

Le riviste agricole, i rapporti dei sottoprefetti, riflettono i problemi che ne conseguono. Pascal aveva già notato che « le corde che vincolano al rispetto, sono corde di necessità ». Ora che le corde della necessità si allentano, il rispetto, l'ubbidienza se ne vanno con il bisogno.

I mezzadri mostrano meno deferenza ai padroni. I giovani dei contadini mostrano una minore obbedienza ai loro padri: e li lasciano per migliorare la loro condizione. Tanto, il Codice Civile li ha affrancati da una parte dell'autorità paterna, poiché la loro quota di eredità è garantita di diritto. Ma c'è ancora un buon numero di

famiglie senza beni, per cui la questione dell'eredità non si pone, e dove la sola ricchezza (se così si può chiamarla) sta nel numero delle braccia. Adesso, le braccia se ne vanno. Le ragazze hanno scoperto che possono lavorare in città come bambinaie o domestiche. I ragazzi sanno che il bisogno di mano d'opera è più pressante del loro bisogno di un lavoro. Tutto questo mondo ha scoperto che esistono delle alternative alla loro condizione secolare, a quella condizione che una ineluttabile necessità aveva imposto per secoli a delle generazioni di loro simili. E queste alternative diventano accessibili per mezzo delle strade e delle ferrovie che si allestiscono freneticamente, che permettono di tentare l'avventura, che danno il mezzo di evadere, che suggeriscono che è possibile evadere, che portano la mobilità fisica, ma anche sociale, nei posti più isolati.

In Linguadoca, dove il piccolo contadino coltivava il mais ed il grande proprietario coltivava il grano, il contadino usava una espressione per le piogge d'estate: buone per il suo mais, ma nocive al frumento. Diceva che « piovono insolenze ». Un buon raccolto lo rendeva più libero e, di conseguenza, più insolente. Tutta la storia del XIX secolo è una pioggia d'insolenze! L'entrata del popolino nel mercato economico che fino ad allora egli ignorava e che lo ignorava, è il preludio o il concomitante della sua apparizione sul mercato politico, dove egli viene invitato a vendere il suo voto al miglior offerente, ed a riesaminare continuamente il suo impegno, in funzione non di abitudini secolari, ma dei suoi interessi e delle condizioni in continuo mutamento. Ci sono poche autorità che possono sussistere in queste condizioni.

L'aumento dell'istruzione

Una parte cruciale in tutto questo processo, e soprattutto nella sua accelerazione verso la fine del secolo, sarà svolta dalla scuola che, al livello elementare, ha la funzione di spostare la massa del popolo dal suo contesto locale ad un altro livello, più generale; insegnargli

a parlare in francese, a cambiare pesi, misure e monete locali nel sistema nazionale, ad abbandonare i miti e le superstizioni locali per un nuovo mito nazionale, a barattare il suo attaccamento campanilista con una nuova fedeltà nazionale, in una parola ad integrarla nell'unità nazionale più vasta e più astratta di quella che aveva conosciuta fino ad allora, insegnargli che apparteneva allo Stato-Nazione, ormai insediato come Autorità finale, fonte di patrocinio e di sicurezza superiore a qualsiasi altra.

La storia ci mostra che questa campagna didattica ebbe un grande successo, ma solamente dopo il 1880, cioè quando cambiamenti ed opportunità economiche persuasero il popolino (e soprattutto la maggioranza contadina) che valeva la pena di mandare i bambini a scuola ad imparare a parlare francese, a scrivere e a far di conto, scienze delle quali esso non vedeva (e con ragione) la necessità in una economia chiusa e senza sbocchi: quello che la storia non ha mai messo in luce sono i ricalchi, gli effetti secondari di questa politica di « secolarizzazione ».

Uno degli effetti secondari doveva essere un fenomeno analogo a quello osservato nei figli degli emigrati, negli Stati Uniti, che disprezzano i loro genitori perché parlano un cattivo inglese. In certe località della Francia — specialmente in Bretagna e nel Mezzogiorno, dove delle campagne rivolte contro il linguaggio locale finivano di separare la gioventù francofona dagli anziani — la tradizione orale si perse ed i giovani giunsero a disprezzare i loro nonni per la loro ignoranza, quando ciò che ignoravano era solamente, tutto sommato, la lingua francese. Simbolo esagerato, se volete, del fatto che la esperienza ed il pensiero di una generazione non servono più alla generazione successiva, in una società in cui le forme e le ideologie evolvono troppo rapidamente.

Un altro effetto secondario sarebbe poi stato che la scuola, insegnando la critica dei vecchi valori considerati come superstiziosi ed errati, suggeriva la possibilità di spingere questa critica al di là dei limiti pre-

scritti, fino all'analisi critica della nuova società e dei suoi valori.

Uno *chansonnier* popolare dell'inizio del XX secolo, Montélms, espresse tutto ciò in una strofa molto significativa:

« La repubblica ha creato delle scuole,
così ora il popolo sa contare.
Il popolo non vuol più che gli si dia un obolo,
egli vuole il suo conto, e non la carità.

cattivo gioco di parole, forse, ma accostamento che doveva portare lontano.

Più importante di tutto sarà il fatto che una società la cui politica nazionale era una politica scolastica, che faceva dell'insegnamento e della selezione scolastica la strada principe della nobiltà e della promozione sociale, che reclutava la sua nuova aristocrazia a mezzo di concorsi, definiva una terza forma dell'autorità: l'Autorità non di quello che si *è*, non di quello che si *ha,* ma l'Autorità di quello che si *sa.* L'Autorità dell'esperto, dello specialista, e della bestia da concorso.

Il principio era valido, almeno in epoca tecnica e relativista, ma estremamente fragile, perché si basava sull'aspetto il più frammentario della nozione di autorità ed il meno applicabile o accettabile in termini generali. Degli istituti fatti per inculcare delle nozioni astratte, producono degli uomini astratti. Dei professori preparavano altri professori ad aspirare all'autorità. Nessun'altra società, salvo l'antico regime cinese, ha mai reclutato la sua autorità nei concorsi scolastici. Per quella che Robert de Jouvenel ha chiamato *La Repubblica dei professori,* non era di buon augurio. Il nuovo principio di autorità era ancora più instabile, più minacciato, che non gli antichi.

Bossuet ci fa osservare che « l'Autorità non è mai sicura quando si stabilisce da sé stessa e non viene dall'alto ». L'Autorità di uno stato fondato su pregiudizi secolari aveva potuto superare delle crisi gravissime. L'Autorità della proprietà poteva durare tanto quanto

la ricchezza sulla quale essa si fondava. L'Autorità degli specialisti è parziale, relativa, temporanea, troppo limitata per i bisogni di una società moderna. E questo è tanto più importante in quanto la società tradizionale che essa ha contribuito a smantellare nel corso del XIX secolo riposa di fatto, su un vulcano.

L'antico ordine, che il XIX secolo è riuscito a soffocare, viveva alla superficie di una certa libertà, di una certa licenza abbastanza larghe. L'ordine dell'antico regime era costruito sul disordine, incarnato in ogni sorta di festività tumultuose, di feste, di baccano, di chiassate, di scatenamenti pubblici, che arrivavano talvolta e anche sovente fino alla sommossa. Tutto ciò faceva parte di una dialettica accettata, familiare, dell'ordine e del disordine, della trasgressione, come contropartita necessaria della conformità, del ritorno sporadico al caos, ma un caos previsto ed integrato nell'ordine. Così, l'ordine e l'autorità venivano continuamente provocati, sfidati senza che fossero rimessi in questione. E le sfide, derivando in vie tradizionali potevano usare la violenza senza diventare rivolta. E' un po' l'Eros di Marcuse che si esprime, che esprimendosi si libera, che, liberandosi, viene recuperato. Esattamente come gli iloti di Sparta che potevano rimanere iloti precisamente per il fatto che era loro permesso di inebriarsi.

Ma l'eliminazione, la scomparsa di queste antiche usanze, ha bloccato le valvole di sicurezza sociale. Non ci sono più mezzi autorizzati di sfogo collettivo. La società moderna è una società civilizzata che teme il disordine, che oppone tutti gli ostacoli possibili al *bisogno* del disordine, all'espressione della semplice vitalità, all'esigenza di prodigarsi, di esprimersi in modo incoerente, esplosivo, un po' folle, che tutti risentono di tanto in tanto. Era un bisogno al quale le società tradizionali provvedevano e che la società moderna ha privato dell'occasione di un'espressione spontanea. Non si può più essere stupidi e cattivi in pubblico, in modo lecito e limitato.

Autorità e potere

Una società che non offre un'area di sfogo lecita, rende più difficile l'adattamento sociale. E la trasgressione rituale che non è più il riflesso e la gemella della conformità, diventa sfida alle leggi, delitto, dimostrazione, manifestazione, sovversione... Quegli sfoghi che erano un mezzo di integrazione sociale, diventano delle ribellioni e delle rivolte. Ma rivolte contro cosa? Contro l'Autorità, non c'è dubbio. Contro quale autorità? Contro un'autorità astratta o contro delle autorità relative, che da gran tempo hanno perso ogni giustificazione finale, e che le circostanze hanno spogliato di ogni aspetto di necessità. Né giustificazione astratta, né necessità concreta, l'Autorità del nostro tempo è circostanziale, come dire che non è più essenziale. Non è l'Autorità che si contesta, ma la sua assenza.

Stando così le cose, penso che sarebbe un errore o una confusione parlare, come facevano le *Notizie* del nostro incontro, di una « società fondata sul principio dell'autorità ». Perché la società della quale il XIX secolo ha iniziato la disintegrazione e della quale noi, oggi, contempliamo le rovine, non era fondata sull'*Autorità* ma sulla *necessità*.

I tipi di autorità ed i principi d'autorità che cominciarono ad incrinarsi, a fondersi, a crollare, a partire dai cambiamenti del XIX secolo, erano nati da condizioni particolari (se pur di lunga durata) e rispondevano a percezioni della necessità altrettanto particolari. Quando le necessità, le difficoltà, le possibilità e le impossibilità mutarono, anche il comportamento della gente e la loro maniera di pensare mutò, se pure con un certo ritardo. Essi persero il rispetto per le autorità — paterne, locali, religiose, o altre — via via che delle condizioni nuove rendevano queste fonti di conoscenza, di influenza, o di sicurezza meno impressionanti, meno pertinenti e finalmente meno necessarie. Nel frattempo le dispute fra i gruppi che rivaleggiavano per l'autorità, come i tentativi dei vecchi detentori dell'autorità per conservarla, non

facevano che rafforzare il processo della sua disintegrazione materiale e ideologica.

Infine, mi pare che l'Autorità sia un fatto di abitudine e di fede, piuttosto che la creazione di un potere o di una dottrina. Questo, ovviamente, nel rispetto delle proporzioni. Ma la storia suggerisce che l'Autorità può esistere proprio in ragione inversa del potere che l'esercita. Così Dante incontra il papa Adriano V in Purgatorio e s'inginocchia davanti a lui. Il Papa decaduto gli chiede il perché, e Dante risponde: « Per vostra dignitate mia coscienza dritto mi rimorse ». Nello stesso modo i re del medio-evo, che potevano a mala pena esercitare il loro potere in limiti estremamente ristretti, godevano di una ben maggiore autorità che i loro successori di oggi. L'Autorità *autorizza*, dice Littre: il Potere *può*. Il passato ha conosciuto molte autorità senza potere. Oggi, abbiamo molti poteri senza autorità. Ne fanno a meno.

Ed è a questo che volevo arrivare. Perché può essere che l'Autorità sia una specie di surrogato del potere efficace. Può essere che essa abbia durato a lungo perché forniva una soluzione a livello dei mezzi esistenti ed una risposta a delle condizioni e a dei problemi che hanno durato a lungo anch'essi prima di dileguarsi. E può essere che, in un mondo dove il potere, la forza e l'efficacia sembrano disporre dei mezzi necessari per imporsi, il concetto d'Autorità, nelle forme che la storia ci ha rese familiari, non sia indispensabile: cioè, che essa possa proseguire nel suo declino fino alla morte, poiché è senza rapporto con le condizioni e con le necessità presenti.

Quarta Seduta

I Parte

Presidente: Ettore Paratore

Massimo Pallottino

L'AUTORITA' NELLA RICERCA SCIENTIFICA

Premetto subito che non vorrei scandalizzare nessuno; ma sta di fatto che con queste mie parole semplici (che non chiamerò relazione, ma solo spunto di discussione) mi propongo di affermare in sostanza proprio il contrario di quanto potrebbe suggerire a prima vista il titolo « L'autorità nella ricerca scientifica ».

Cioè intendo mettere l'accento non sull'autorità, bensì sulla libertà della ricerca scientifica.

Non perché essa libertà sia sancita e tutelata dall'art. 33 della Costituzione italiana o proclamata dalle leggi o dai progetti di legge, per esempio anche dall'ultimo (per ora) disegno di riforma universitaria, o affermata universalmente in ogni documento derivante dagl'« immortali principii » dei diritti dell'uomo (troppo spesso infatti le dichiarazioni solenni ripetute sono contraddette dai fatti); ma perché la libera scelta di iniziativa individuale è connaturata al concetto stesso di studio conoscitivo e perché l'esperienza vissuta da ciascuno di noi e più generalmente l'esperienza storica dimostrano irrecusabilmente che lo spazio della libertà d'azione degli studiosi è non solo premessa assoluta, ma anche misura precisa del progresso della conoscenza sia nel campo delle scienze fisiche, sia in quello delle scienze umane.

Occorre d'altra parte chiarire in che cosa consista

effettivamente e concretamente questo spazio di libertà d'azione, per non ricadere — è ovvio — nel vago delle enunciazioni teoriche se non addirittura nominalistiche sull'accezione di libertà.

Prendiamo i classici esempi storici di Archimede ucciso dal soldato romano dopo la presa di Siracusa da parte di Marcello ai tempi della seconda guerra punica, o di Galileo condannato dal Santo Uffizio. Sia pure per inciso, non sarebbe del tutto inutile ricordare che la tradizione moralistica e panegiristica, più o meno tendenziosa, antica e moderna, recente e recentissima, su questi due eventi famosi della storia ha spesso minimizzato o dimenticato che Marcello, ammiratore del grande fisico e matematico greco, lo aveva posto sotto la sua personale protezione e, accaduto il misfatto, volle onorarne la memoria con uno splendido monumento; e che gli inquisitori di Galileo non intesero punire la scienza (difesa anzi nei suoi valori allora dominanti di antropocentrismo umanistico, come bene ha rilevato Luigi Stefanini in un classico lucidissimo libro sulla Chiesa cattolica), bensì soltanto una prospettiva di eventuale errore teologico.

Comunque è evidente che l'autoritarismo politico o ideologico si è posto e si porrà sempre come limite alla espansione della ricerca della verità, sia nel senso della repressione, come negli esempi citati, sia in quello più insidioso della deviazione o dell'asservimento degli uomini di pensiero e di studio: tanto più insidiosa la deviazione, quando nella coscienza stessa di questi uomini si annebbi il senso del fine unico e ultimo di servire la verità; e le loro « verità » tendano a strumentalizzarsi al servizio di altri più o meno nobili fini o interessi o ideali: patria, confessione, società, partito e così via. Talché queste « verità » finiranno col subire tutte le fluttuazioni del mutare dei convincimenti e delle situazioni. Non è impossibile immaginare che se Archimede non fosse morto i suoi specchi ustori sarebbero passati dal servizio della difesa della piccola patria siracusana al servizio dell'offesa delle grandi armate romane, così

come poi l'affascinato talento storico di un Polibio o il convertito ingegno erudito di un Flavio Giuseppe si porranno al servizio della propaganda di Roma. In quel caso ipotetico Archimede sarebbe stato il von Braun dell'antichità. Ma la storia, come sappiamo, non è fatta di « se ».

Senza « se » è invece la moderna *trahison des clercs:* da quella dei teorici del razzismo ariano e magnificatori con varie sfumature della grande preistoria germanica, allo sciovinismo panceltista di taluni storici francesi, ai più ingenui nostalgici nostrani di aquile romane, ai critici marxisti rifacitori del passato sul metro dello schiavismo e dell'antischiavismo, fino ai piccoli ultimi patetici araldi della supremazia della umanità negra espressi dal neonazionalismo africano (non però certo fra questi ultimi il grande Senghor, venuto nei giorni scorsi a darci una svergognante lezione sulla dignità e la vitalità della lingua latina, proprio in questa Roma che, autolesionisticamente e masochisticamente, la mortifica e la perseguita dall'una e dall'altra sponda del Tevere).

A proposito di condizionamenti confessionali noi dobbiamo ricordare, o non dobbiamo comunque del tutto dimenticare, — noi che guardiamo oggi con terrore ai conflitti ideologici che spaccano e frantumano la cultura contemporanea fino a far pensare ai sintomi di un incipiente medioevo — quanto aspro, radicale, apparentemente insanabile sia stato l'urto fra scienza e fede cristiana nell'età del positivismo, tra la fine del secolo passato e l'inizio del nostro, soprattutto nei campi delle discipline biologiche e della critica storica. Si crearono allora due schieramenti fanatici in lotta senza esclusione di colpi, anche personali, in tempi che si dicono più gentili e leggiadri degli attuali: due schieramenti, di scienziati atei laici anticlericali da un lato e di teologi o parateologi chiusi ad ogni valore di sperimentazione dall'altro. Ricordo a questo proposito i risibili sforzi di taluni studiosi cattolici per opporsi con argomenti scientifici, ma in realtà soltanto per un erroneo dovere di coscienza, alla teoria dell'evoluzione. Mi è ri-

masta impressa dall'infanzia la penosa lettura di un certo libro scritto in questo senso da un mio lontano parente, il naturalista Giuseppe Tuccimei; e vorrei citare, senza timore di far torto alla Sua memoria, le pagine della sintesi pur altrimenti formidabile intitolata *La nostra fede* del mio venerato maestro di religione e di vita il Cardinale Massimo Massimi, pagine nelle quali ancora pochissimi decenni orsono si dichiarava dottrinalmente inaccettabile la discendenza umana da specie inferiori.

Ostacoli di fantasmi fideistici alla conquista della verità. Ma altrettanto condizionante per il sereno progresso critico era la posizione antitetica dei ricercatori laici, discettanti con altezzoso dogmatismo non tanto in funzione della conquista della verità, quanto piuttosto in funzione dell'abbattimento dei cosiddetti miti dell'oscurantismo fra cui, in primo luogo, il pensiero religioso e la religione stessa.

Soltanto quando, dopo la non più negabile e occultabile scoperta di nuovi resti ossei di pitecantropi nell'isola di Giava, il Papa Pio XII nel 1941 alla Accademia Vaticana delle Scienze annunciò che la Chiesa non intendeva opporsi alla libera ricerca sulle origini biologiche dell'uomo, e poi la enciclica *Humani generis* e altri documenti ribadirono e codificarono queste aperture, sia verso i progressi delle scienze naturali, sia parallelamente verso la critica storica e letteraria dei libri sacri, soltanto da allora — ed è vicenda ormai dei nostri tempi — ci si è avviati a placare l'antica querelle, fino ad arrivare alle arditissime e, sia pure intrinsecamente discutibili ma grandiose, speculazioni di un Teilhard de Chardin.

E' possibile che, come quell'antitesi e quei conflitti si sono ormai definitivamente pacificati, così non noi, ma i nostri figli assisteranno al disarmarsi dell'immane urto ideologico attuale fra posizioni marxiste e posizioni antimarxiste. Noi dobbiamo credere alla forza obiettiva di una verità che si impone di là dai preconcetti.

Un particolare aspetto di quell'autoritarismo al quale sinora mi sono riferito è l'autoritarismo di scuola, che oggi si tende a chiamare « potere accademico ». Anche questa è una piaga antica, non solo dei tempi presenti, e senza dubbio più grave ieri che oggi. Il vantaggio della protezione di studiosi e maestri potenti ha provocato sovente adesioni acritiche alle loro idee, rallentando il progresso della ricerca scientifica. Ma altrettanto pericoloso si affaccia oggi un altro autoritarismo, per così dire un autoritarismo alla rovescia, che non si impone dall'alto, bensì nasce dal collettivismo delle riforme universitarie del nostro mondo occidentale (non certo dei paesi socialisti). La possibilità che un certo modello d'insegnamento o un certo programma di ricerche non siano dettati da autentiche esigenze problematiche e tecniche, e ubbidiscano invece alle decisioni di una maggioranza di discenti o di esecutori: questo a noi sembra un processo non meno tirannico dei cosiddetti arbitrii « baronali ».

Ma esiste ancora un'altra gravissima forma attuale di autoritarismo che condiziona e limita la libertà della ricerca. Ne ho già parlato in un articolo dedicato alla situazione attuale della ricerca scientifica in Italia. Mi riferisco alla progrediente subordinazione delle funzioni tecniche agli organi amministrativi, comune a tutti i settori della vita pubblica, ma particolarmente dannosa nel campo della ricerca scientifica. La burocrazia tende ad assumere sempre più la pienezza della facoltà decisionale, travalicando i limiti del suo compito di servizio o strumento e dimenticando i fini ultimi per i quali essa è istituita. Il fenomeno non è soltanto italiano. Ma da noi esso ha assunto forme grottesche. Si pensi che il regolamento del Consiglio Nazionale delle Ricerche non consente spese di pubblicazioni superiori ad una certa cifra se non con procedure che rendono praticamente impossibili le pubblicazioni stesse, cioè l'esercizio di una funzione istituzionale dei suoi organi. E questo non è che un esempio tra mille. Si aggiunga che gli amministratori applicano spesso tali norme con deliberato sa-

dismo ostruzionistico, per un complesso di inferiorità e di avversione verso i tecnici, o per gelosa cupidigia di potere (ricordiamo il vecchio adagio: « chi sa non fa, chi fa non sa... »). Tutti i meccanismi amministrativi del nostro paese sono del resto dominati da questi fenomeni di depressione della cultura e di trionfo della mediocrità.

Si potrebbe infine aggiungere un'ultima parola sul condizionamento produttivistico (o « consumistico ») della ricerca. Nessuno pensa di far torto alla ricerca applicata. La ricerca ha anzi occasione e sviluppo proprio in funzione della sua applicazione tecnica a determinati fini di sviluppo delle società umane. Tuttavia non mancano evidenti manifestazioni di una sopraffazione delle finalità aziendali sulla impostazione rettilinea della ricerca in rapporto a principi di effettivo progresso delle conoscenze. La lotta spietata fra grandi imprese sul piano nazionale e sul piano internazionale porta talvolta a imporre l'abbandono di programmi di ricerca positivi e fecondi, a favore di altri fallaci o distorti.

In sostanza, anche in questi casi, si determina l'asservimento del processo di ricerca a finalità diverse da quelle del progresso scientifico e della obiettiva conquista della conoscenza.

Abbiamo così esaminato alcuni dei maggiori ostacoli frapposti alla libertà dello studio dai vari autoritarismi, politico, ideologico, burocratico, economico, ecc. Ma occorre ora aggiungere che, per essere liberi di studiare e di operare nel campo della scienza, non basta essere totalmente affrancati da costrizioni esterne. Ipoteticamente un individuo del tutto isolato e senza altre possibilità che quelle del suo ingegno, non attivato da una adeguata ambientazione di strumenti, non ha, per ciò stesso e solo con questo, garantita la facoltà di esplicare liberamente il suo talento personale e la sua volontà di conquista scientifica. Vogliamo dire — e non crediamo necessario dimostrarlo — che la libertà della ricerca è limitata anche dalla mancanza di mezzi, di aiuti, di contatti.

Consideriamo il caso del giovane che affronta lo

studio con le proprie forze, senza libri, senza maestri; questa è evidentemente una condizione teorica assurda, preclusiva di ogni sviluppo: un fatto negativo, per la libertà di studio, non meno di certe imposizioni esterne di natura autoritaristica. Ciò vale sia per la carenza di supporti da parte della società, sia per l'eventuale rifiuto individualistico di ogni tradizione o disciplina (purtroppo elevato oggi a programma politico).

E' chiaro che una libertà così fatta sarebbe un non senso: sarebbe, cioè, come pretendere di far correre treni senza binari o di far volare aerei senza mezzi di guida. Occorre dunque che la società umana sorregga, come del resto è sempre avvenuto, l'opera individuale della cultura e della scienza con sufficiente organizzazione, e che lo studioso singolo riconosca la necessità di un suo inquadramento nel contesto sociale, che è quanto dire un principio di continuità, di collaborazione, e in ultima analisi di autorità.

Per chiarire il mio punto di vista mi riferisco in concreto a tre punti fondamentali:

1) l'esigenza di una continuità di trasmissione di esperienze intesa come valida (seppur critica) accettazione delle conquiste che hanno preceduto l'opera del ricercatore, cioè in sostanza una catena di magistero di persone e di scuole, che si esplica nel riconoscimento della preminenza indicativa dell'opera dei « maestri »;

2) la cooperazione, non coercitiva o mortificante del libero apporto individuale, ma comunque necessaria in ogni settore della scienza, e massimamente in taluni settori di ricerca, nei quali, come ad esempio in quello della fisica, l'attività di laboratorio è *conditio sine qua non* di ogni progresso sia pur minimo;

3) i mezzi e i servizi che debbono essere offerti dalle amministrazioni pubbliche, dagli istituti, dalle università, secondo un ordine programmato, dettato dai bisogni secondo criteri sempre e comunque stabiliti dagli esperti, ma tale da imporsi come norma operativa per tutti.

A proposito di queste tre esigenze, si potrà obiettare che l'autorità morale dell'esperienza dei maestri presenta il pericolo di degenerare in costrizione baronale; che la cooperazione contiene in germe il collettivismo; che la normativa dei servizi tende a favorire il governo delle burocrazie. Ma è evidente che ogni fatto positivo può distorcersi in fatto negativo a seconda dello spirito e delle circostanze in cui esso viene ad attuarsi.

Mi sembra fondamentale affermare che esiste non soltanto una differenza, ma una polarità antitetica, fra il concetto di strutturazione sociale, e quindi di autorità, che è premessa della vera libertà di ricerca, e il concetto di autoritarismo che ne costituisce la negazione.

Dove sia il limite fra queste due prospettive è difficile indicare con formule precise. Come per tutte le cose umane, la distinzione va ricercata piuttosto nella chiara percezione dei fini e, in fondo, nella nostra stessa coscienza morale.

Filippo Delpino

Nella sua relazione così ricca di fermenti ed umori il Professor Pallottino ha, secondo me molto felicemente, definito l'obiettivo della ricerca scientifica come ricerca della verità, ed ha quindi impostato il discorso sugli aspetti che limitano od impediscono il conseguimento del fine della ricerca scientifica — la ricerca della verità — vedendoli soprattutto in diverse forme di autoritarismo che verrebbero a costituire il maggior ostacolo al perseguimento di detto fine.

A mio avviso, un poco sottaciuto e sviluppato solo nella parte finale della relazione è l'esame di un'altra forma di « autoritarismo », più sottile e quindi più pericolosa, che non solo maggiormente oggi limita la libertà nella ricerca scientifica ma impedisce alla base

anche la stessa libertà, non dico di raggiungere la verità, ma di serenamente ricercarla; e questo « autoritarismo » dei nostri giorni è, e non credo sia un gioco di parole, la sfrenata « libertà », meglio definibile come libertinismo, in cui viviamo e operiamo e che fa sì che la parola stessa libertà sia purtroppo svuotata di significato. Nel momento stesso in cui si definisce il fine della ricerca scientifica come ricerca della verità è chiaro che si formula un giudizio etico, un giudizio in rapporto ad un principio di moralità superiore con cui la ricerca scientifica stessa viene quasi ad identificarsi. E' quindi un criterio di alta moralità che deve indirizzare e disciplinare la ricerca scientifica. Il nostro mondo invece soggiace ancora alle scosse originatesi dall'affermazione dei principi rivoluzionari (naturalismo, scientismo, positivismo, ecc.) che hanno determinato l'imposizione di una concezione della scienza come attività autonoma, svincolata da ogni rapporto con il superiore, con il metafisico; nel momento stesso in cui la scienza si è data questa veste profana e laica, in quello stesso momento (e questo è un fatto caratteristico e che si va sempre più accentuando dal '700 ai nostri giorni) essa, soprattutto nei suoi aspetti tecnologici più avanzati, è diventata non umana, antiumana.

Emblematico e tipico di questo aspetto è il riconoscimento delle altissime capacità di ricerca scientifica e delle avanzatissime tecnologie sviluppate dagli scienziati tedeschi negli anni dal '30 al '45 poste al servizio della volontà distruttrice del III Reich e successivamente, con totale almeno apparente indifferenza, asservite agli imperialismi sovietico ed americano. Questa immoralità, che pare in un mondo sovvertito guidare le azioni umane, porta ad indirizzare e piegare la ricerca scientifica verso aspetti paurosi, direi diabolici, quali ad esempio l'aggressione verso la vita umana realizzata nelle odierne città con l'inquinamento, frutto del progresso scientifico, che distrugge non solo il paesaggio e la civiltà nei suoi aspetti esteriori ma distrugge soprattutto l'uomo, uccide l'uomo. Vi è poi da conside-

rare, ed è questione dei nostri giorni, l'assalto globale alla stessa esistenza e sopravvivenza dell'umanità con la pianificazione delle nascite e la pianificazione dell'aborto, vera uccisione dell'uomo allo stato fetale.

Questi fatti non nascono solo da legislazioni aberranti, parto di legislatori impazziti, ma vengono originati da una ricerca scientifica tanto sottile quanto sfrenata, che avendo infranto qualsiasi rapporto con il metafisico non conosce limiti e remore alla sua attività, piegantesi a perseguire i capricci scientifici del momento con risultati profondamente e sostanzialmente antiumani, non certo tesa alla ricerca della verità.

Domanderei quindi al Professor Pallottino, e con ciò termino il mio intervento, di meglio definire questo aspetto, forse un poco sottaciuto nella sua relazione, rivolgendogli l'interrogativo di Pilato « Quid est veritas? »: in cosa consiste la verità che il ricercatore scientifico deve ricercare e perseguire?

Piero Vassallo

L'accenno a Teilhard de Chardin non mi sembra pertinente. Teilhard de Chardin, infatti, non fu un ricercatore disinteressato, secondo la definizione aristotelica (e husserliana) dello scienziato.

Non lo fu perché all'interno delle culture che accettano o tentano di mediare il mondo moderno non c'è spazio per la ricerca pura: il mondo moderno è la perfetta negazione dell'atteggiamento scientifico disinteressato: è un prometeismo sofistico che, con Marx, giunge alla (coerente) pretesa di abolire, insieme con il problema della verità, ogni frontiera tra contemplazione e lavoro. L'uomo è lavoro perché l'uomo deve « farsi »: creare la propria essenza, la propria « verità ». Questo è il cuore del mondo moderno ed anche il cuore dell'antiscienza.

L'evoluzionismo teilhardiano è un tentativo di dare copertura e giustificazione scientifica (e « religiosa ») al prometeismo.

Intendo dire che Teilhard de Chardin è precursore del messaggio « portato avanti » dal progressismo religioso: l'idea che Dio non ha l'essere di una persona eterna ma l'essere del « futuro assoluto » (o dell'Umanità unificata e naturalizzata). E che questa non è scienza ma favola.

Assistiamo a un'avventurosa sfida del pensiero fantastico contro la regola scientifica che vuole che si cerchi soltanto ciò che è stato e soltanto mediante ciò che è: è la sfida di chi cerca ciò che sarà mediante ciò che non è e però attribuisce valore di legge alla predilezione del nulla (che Maritain definì predilezione fondamentale dell'uomo di sinistra).

Teilhard non fa altro che riprendere e rivestire con panni scientifici il concetto gnostico del Dio che è nascosto nell'umanità degli eletti e che, mediante il suo rivelarsi progressivo, dissolve il Dio personale che sta nei cieli: Dio non vero e ostacolo sul cammino della « totalizzazione ». E' l'ateismo trascritto nella lingua cristiana: il sacrificio e la morte di Dio fa nascere il Dio vero che è nascosto nell'uomo.

Ora tutto questo è gratuito e favolistico. Chi conosce il testo di s. Ireneo sullo gnosticismo sa che è arduo combattere questo tipo di sofisma perché gli gnostici inventano ogni giorno una favola nuova e fanno, anzi, della novità e della favola, la ragione del loro prestigio.

La cupidigia di cose nuove ha il sopravvento sull'amore per la verità. Vedere questo e capire che, attraverso la fantasticheria progressista, si costituisce il ponte tra fede e follia e tra follia e atrocità tirannica (l'alleanza tra l'utopia catara ed Ezzelino, tra il wagnerismo vegetariano e Hitler, tra l'anarchismo marxiano e Stalin) è uno dei compiti della critica sanamente reazionaria.

Accanto alla teologia che s'intitola alla morte di Dio e al futuro assoluto sta fiorendo un ateismo teologizzan-

te (poniamo quello di Garaudy) il quale afferma che Dio è la capacità umana di cambiare il mondo: questa fioritura annuncia frutti di nuove violenze e di nuove tirannie.

Detto questo è detto che in Teilhard de Chardin la Chiesa cattolica non ha combattuto il ricercatore della verità ma il predicatore di miti nefasti ed ha pertanto esercitato un'autorità legittima.

L'evoluzionismo, infatti, non ha generato scienziati ma inquieti ideologi, attivisti fanatici, soggiogati da sofismi atroci e banali (Dio è amore, dunque ogni amore è Dio) e da progetti deliranti (la superumanità o sinantropo).

L'hortus deliciarum evoluzionista non ha frutto che non sia il mostricino del cristianesimo ateo chiave (ecco il punto) per dialogare, senza « complessi », con il mondo moderno; cioè per mettere i cristiani e le loro tesi accomodanti all'onor del mondo.

Ad esempio dobbiamo a Teilhard se oggi esistono cristiani (permissivi e rivoluzionari) in grado di riscuotere l'applauso del potere politico e culturale: pensiamo ai teologi (Schillebeecks ecc.) che giustificano l'aborto accettando implicitamente l'allucinata metafisica degli abortisti: quella del III manoscritto del 1844, dove Marx afferma che l'uomo è Creatore dell'uomo.

In conclusione: non è chi non veda che la pseudoscienza teilhardiana si riduce al progetto di vanificare il Cristianesimo e le sue ragioni, tutto respingendo al piano dell'immanenza « assoluta », là dove tutto (il Cristianesimo, la filosofia e la scienza) non è che pura idiozia e puro incubo.

Ettore Paratore

Sia concesso al Presidente di fare anche lui un modesto intervento soprattutto per quello che è stato l'inizio della dottissima ed acutissima comunicazione del col-

lega Pallottino, il quale ha richiamato l'attenzione sul fatto che quando si tratta della ricerca scientifica ed in genere del mondo della cultura non tanto bisogna adoperarsi ad individuare e giustificare il principio dell'autorità quanto a difendere a spada tratta il concetto della libertà individuale nella ricerca scientifica.

Ora al collega Pallottino, da uomo sprofondato, specialmente in questi tempi di polemiche e di disorientamenti, nella discussione e nella chiarificazione di concetti attraverso il marasma delle cangianti terminologie che anche qui come nella politica attiva finiscono per rincretinire tutte le discussioni e tutti gli intelletti che vi prendono parte, io debbo dire che questa difesa della libertà individuale nella ricerca scientifica finisce anche per trasformarsi di necessità in quella che è l'organizzazione della cultura superiore e quindi, lasciatemelo dire, nell'organizzazione degli studi universitari in difesa del diritto del ricercatore ad affermare, con quella autorità che nasce proprio dalla libertà della ricerca scientifica, il suo diritto di indirizzare verso un dato fine tutti coloro che ricorrono a lui per essere illuminati nel campo della ricerca stessa. In questo io alludo alla conclusione della relazione del collega Pallottino che molto armonicamente si ricongiunge all'inizio, proprio nel far vedere come l'autorità nel campo della ricerca scientifica si giustifichi con la necessità di indirizzare chi non ha mezzi propri per iniziare la ricerca.

In una relazione sul grande progetto di riforma universitaria che oggi ci affligge, che io ho pronunziato alla Consulta dei senatori del Regno ho fatto presente che in fondo alle sue infinite, clamorose contraddizioni questo progetto di riforma universitaria persegue soprattutto lo scopo di livellare al più basso limite possibile la cultura e l'organizzazione degli studi superiori proprio per deprimere i diritti della libertà della ricerca scientifica ai fini di una pianificazione collettivistica naturalmente informata ad intenti politici, a intenti di prevalenza di certi ben individuabili e ben comprensibili orientamenti partitici.

Fondamentale è per esempio la formazione dei dipartimenti che non sono affatto un rimedio al tanto deprecato principio della baronia, del prevalere dei singoli padroni del vapore nel campo della ricerca scientifica, ma sono proprio un mezzo per aggravare questa baronia, in quanto il dipartimento in sé e per sé è una riduzione a termini molto più ristretti di quella che era la Facoltà, l'insieme dei docenti di un dato gruppo di studi. Ed appunto in quanto esso riunisce in sé i docenti di materie affini e determina quindi un'unità di orientamento che incoraggia il prevalere di un programma collettivo al di sopra delle ricerche singole, personali, che ogni docente può cercar di condurre, il dipartimento consacra il concetto di una scelta dei programmi dei singoli corsi non lasciata all'arbitrio dei singoli docenti ma programmata collettivamente dai membri del dipartimento stesso. E' evidente che questo significa appunto l'introduzione di una dittatura ideologica che naturalmente i più procaccianti, i più prepotenti fra i membri del dipartimento, in nome di pregiudiziali ideologiche e politiche, riusciranno ad imporre per la vita stessa dei corsi. E' evidente quindi in tutto il problema dell'organizzazione degli studi al giorno d'oggi questa lotta fra i diritti della ricerca individuale e le occulte mene di una programmazione collettivistica che naturalmente non è fatta allo scopo di una facilitazione della ricerca scientifica, ma semplicemente allo scopo del surrogamento dei pregiudizi ideologici a quella che è la divina libertà della ricerca scientifica naturalmente sviluppantesi.

Un'altra scoperta dell'America che oggi si va proclamando clamorosamente è quella della sostituzione del lavoro di équipe, *del lavoro di gruppo alla ricerca individuale. Anche attraverso tutte le scoperte della cibernetica, anche attraverso la prevalenza delle macchine calcolatrici per ogni tipo di indagine su quelli che erano i mezzi naturali, tradizionali di ricerca si è finito per mortificare nell'opinione comune le possibilità ed i diritti della ricerca individuale. Ma anche questa mi sembra una di quelle scoperte del cavallo o della carta vetrata*

di cui è immensamente ricca la vita culturale odierna. Così, su piani molto più elevati di singole discipline, stanno emergendo dottrine tutte quante stranamente informate proprio verso la guerra all'individualità creatrice: basti pensare allo strutturalismo che in fondo non è altro che la ripresa di tutta quanta la metodologia positivistica liquidata agli inizi del secolo dalle correnti idealistiche, fino al punto di sostenere quasi la prevalenza nel subcosciente dell'artista o del filosofo di strutture preconcette, quasi genitali nei singoli tipi di creazione intellettuale od artistica, che aboliscono le possibilità d'affermazione dell'individuo creatore. Basta questo per far vedere come siamo completamente fuori strada nell'enunciazione delle singole teorie. Così l'affermazione del lavoro di équipe, *questa grande scoperta odierna, non è altro che la consacrazione sopra un piano ideologicamente più tendenzioso di un aspetto naturale della ricerca scientifica.*

Si capisce che proprio l'individuo inesperto che viene avviato dal barone *alla conoscenza dei mezzi di studio è abituato a concepire ogni indagine come una tappa, come un'inserzione di un lavoro individuale in un piano di indagine di ricerca che già ha interessato un'infinità di altri studiosi. Quindi il lavoro di* équipe *è la forma naturale di sviluppo di qualsiasi tipo di ricerca. Oggi si tende però a snaturare questo concetto dell'inserzione del lavoro personale nel lavoro collettivo obbligando ogni collaboratore ad abdicare a quello che di più personale c'è nello sviluppo dell'indagine per intrupparsi in un programma prefissato, codificato in anticipo, in cui la sua intelligenza personale finisce quasi per livellarsi sul piano delle esigenze di tutti. Quindi vediamo che questa scoperta dell'America, per quanto concerne il valore intrinseco del principio, è nient'altro che una sottile alterazione della verità di quel principio stesso semplicemente per mortificare di nuovo la libertà individuale della ricerca ai fini di una programmazione che per essere così gelosa della sua preminenza non può obbedire alla necessità organizzativa che era già contenuta nel*

principio, ma obbedisce soltanto alla preoccupazione di preservare sempre il predominio di un'orientazione ideologica che deve asservire a sé tutti quanti i particolari che ogni singolo collaboratore arreca alla ricerca della verità.

Questa era l'integrazione che modestamente io ho sentito il bisogno di proporre a quanto così sapientemente il collega Pallottino ci ha esposto.

Massimo Pallottino

Invertendo l'ordine delle risposte vorrei in primo luogo ringraziare il collega Paratore presidente di questa adunanza, per aver confermato ed integrato le considerazioni da me proposte sul tema fondamentale della libertà della ricerca scientifica, aggiungendo la mia piena adesione al suo excursus sui progetti della riforma universitaria e sui pericoli che essi implicano per lo sviluppo della ricerca, soprattutto con la istituzione di un « dipartimento » indifferenziato, collettivistico, tendenzialmente politicizzante.

Ciò premesso vedo confermato quel che mi aspettavo in principio e cioè che avrei scandalizzato qualcuno, insistendo piuttosto sulla libertà che sull'autorità. Ed in certo modo ho piacere di aver provocato le punte più conservatrici o fideistiche di questa assemblea, naturalmente portata al conservatorismo e fideismo: ciò che è, scusatemi, un errore; giacché non si combatte la tendenziosità culturale con la tendenziosità opposta, ma solo con la obiettività e con la verità.

Riconosco che questa epressione di « scandalo », serpeggiante negli interventi sulla mia relazione, si è manifestata, nella forma più garbata e ha avuto di mira soltanto questioni secondarie. Per esempio il mio cenno a Teilhard de Chardin, che ho nominato solo per inciso

(forse avrei fatto bene a non nominarlo affatto!) e con tutte le riserve del caso quale esempio estremo dei mutati orientamenti della Chiesa ufficiale verso i problemi della scienza.

Al mio eruditissimo contraddittore, non tanto sulla questione Teilhard de Chardin, quanto sul problema generale del rapporto fede-scienza, voglio chiarire che come cattolico apostolico romano mi sento obbligato a ogni indirizzo del magistero della Chiesa in materia di fede, ma come libero studioso e storico posso oggi, grazie a Dio, in materia di scienza ubbidire liberamente alla mia coscienza critica. Non esiste che una sola « verità ». Ogni conflitto tra fede e scienza non può essere che frutto di confusione mentale.

Al dottor Delpino vorrei dire che egli ha tentato di enucleare sottilmente un altro di quegli « autoritarismi » che io ho esemplificato come negazione dello sviluppo della scienza, parlando dello sfrenato individualismo che ha trasformato la libertà in licenza, disgregando ogni valore razionale ed ogni ordinato processo di studio: cioè un atteggiamento di anarchia che può trasformarsi in tirannide per l'affermarsi della improvvisazione e del dilettantismo, gabellati per diritto ad imporsi contro la scienza « ufficiale » vista come fatto repressivo e propinati alle masse attraverso i grandi mezzi di informazione.

Senza dubbio la diseducazione delle masse e i regimi assembleari anche e soprattutto nel campo della cultura favoriscono i falsi valori e il predominio delle autorità irresponsabili. Tuttavia non sarei così cupamente pessimista come sembra essere Delpino. La disgregazione dei principi di verità, il relativismo della conoscenza, portati fino ai limiti della incomunicabilità umana possono essere segni caratterizzanti della nostra epoca irrazionale. Ma non è detto che essi siano il preannuncio della fine di un ciclo di civiltà. Anche in altri tempi si sono avuti abbassamenti più o meno repentini di cultura e di costume, per esempio alla fine del secolo XVI e nel Seicento, dopo gli splendori dell'Umanesimo;

tuttavia proprio allora maturava il pensiero di Galileo e di Cartesio e andavano germogliando le premesse del secolo dell'Illuminismo.

Vorrei perciò chiudere queste mie parole di risposta con una affermazione di speranza, per quanto riguarda le nostre possibilità di recupero di fronte alle attuali devastazioni della cultura. Ma anche con un monito di vigilanza: cioè sullo stretto dovere che abbiamo, tutti, di combattere in difesa della cultura contro ogni insidia che la minaccia dall'esterno o dall'interno.

Quarta Seduta

II Parte

Presidente: Fausto Gianfranceschi

Vintila Horia

L'AUTORITA' NELLA LETTERATURA

C'è uno spazio, in mezzo alla terra culturale dell'Occidente, nel quale la decadenza si è prodotta davanti, quasi, ai nostri occhi, uno spazio storico, direi simbolico e, allo stesso tempo, palpabile, oggetto di studi, dove tutto è cominciato un giorno e che è stato sentito e annunciato dagli scrittori. E' lo spazio di Vienna o dell'impero asburgico, « Cacania » come lo chiama Musil nel suo romanzo « L'uomo senza qualità », spazio « irrimediabilmente degenerato », le cui frontiere possiamo oggi confondere con quelle dell'Europa, o dell'Occidente, ed anche, perché no, con quelle dello spazio umano in generale.

Utilizzerò in queste ricerche idee e concetti appartenenti alla filosofia contemporanea, e alla critica letteraria, ma anche alle dottrine tradizionali, perché, malgrado tutto, c'è un certo evidente parallelismo tra le due Weltanschauungen, come ce n'è uno tra la filosofia e la scienza del nostro tempo e tra la scienza e la tradizione o l'esoterismo. L'affermazione può sembrare inopportuna e può anche indisporre gli esoterici, ma tutto, in certo senso, tende alla sintesi e, nel fondo, qualunque tecnica del conoscere esprime cose uguali in termini distinti e utilizzando linguaggi diversi. E così come ritroviamo concetti cari all'esoterismo, come *Purusha* e *Prakriti,* cioè essenza e sostanza, nella terminologia heideggeria-

na (essenza ed esistenza, *Sein* e *Wesen*) o nell'*eidos* e *ily*, forma e materia, di Husserl; per non parlare delle coincidenze, veramente suggestive che possiamo scoprire a prima vista tra entropia e quello che Guénon chiama « regno della quantità » o fine di un ciclo, con tutte le manifestazioni parallele che, come in una visione relativista, si dirigono verso lo stesso centro o significato. Non sono né un esoterico, né uno scienziato, ma solamente uno scrittore, e cerco di trarre delle conclusioni e di utilizzare senza fanatismo di parte tutte le possibilità che il conoscere mi offre in questo momento, così tragico e dinamico, della storia dell'umanità. La mia posizione, come il mio vocabolario, è quella della ricerca impossibile, ma, non per questo, meno tentatrice per me.

Vienna è dunque lo spazio dove possiamo rintracciare i segni più caratteristici del nostro tempo, perché lì si sono prodotti avvenimenti destinati non soltanto a marcare la fine di un impero, ma la fine di un'epoca. E James Joyce, attraverso il suo soggiorno a Trieste ne è stato toccato, così da farci sentire questa decadenza nel suo primo grande romanzo, « Ulisse », i cui primi tre capitoli finisce di scrivere in quella città italiana, nell'aprile del 1908. Era l'epoca del *decadentismo*, ma anche delle prime avanguardie europee: l'espressionismo e il futurismo se non si manifestavano ancora, stavano maturando nell'atmosfera di quel principio di secolo. Ed a Trieste Joyce prese contatto con la filosofia del Vico, con Giordano Bruno, Dante e Cavalcanti, dopo aver letto Nietzsche ed essere stato sedotto dalla sua teoria dell'eterno ritorno e della storia come manifestazione ciclica.

Bisogna dunque intendere « Ulisse » come una sintesi di culture e di teorie, come l'espressione del tramonto di una cultura, quella asburgica, in visibile sbriciolamento e crollo. I grandi scrittori dello spazio di Vienna, tra cui Rilke, Kafka, Musil e Broch, ed anche il triestino Italo Svevo, amico e ammiratore di Joyce, hanno preannunciato il crollo dell'Impero e hanno fatto del dolore e della morte, della vecchiaia e della sofferen-

za, vere e proprie tecniche del conoscere. In questo senso anche Thomas Mann appartiene alla stessa atmosfera spirituale. Uno spazio tragico si stava formando, capace, secondo l'interpretazione che Max Scheler dà alla parola tragico e tragedia, di rappresentare la sfera dei *valori.* « In uno spazio, scrive, dove non c'è posto per i valori — come quello che sta costruendo la fisica puramente meccanicista — non esiste la tragedia. Solamente là dove esistono il superiore e l'inferiore, il nobile e il volgare, esistono anche cose che somigliano ad avvenimenti tragici ». E più avanti: « E' dunque necessario che un valore sia distrutto, perché il tragico possa manifestarsi ».

Molti valori sono stati distrutti in quel tempo, e il tragico si manifestò e seguita a manifestarsi su quelle tracce profondamente incise nell'anima moderna. La tragedia che Joyce descrive nel suo « Ulisse » è quella della morte di certi valori, tra cui il valore dell'autorità.

L'Ulisse moderno

Come si sa, la storia del nuovo Ulisse è quella dell'ebreo Leopoldo Bloom, cittadino di Dublino, che lascia la moglie Molly nel sonno, esce la mattina, fa il giro della città, visita un giornale, dei bar, assiste a un funerale, fa dei sogni lascivi sulla spiaggia; passa la notte, in compagnia del suo giovane amico Stephan Dedalus, nel quartiere malfamato della città e poi sulle strade della capitale irlandese, parlando e immaginando, finché fa ritorno a casa, dove la moglie sta di nuovo dormendo e ripercorre, come in una specie di dormiveglia, la sua vita di donna infedele, nelle otto frasi ed oltre diecimila parole, il famoso monologo interiore con cui finisce il libro. Apparentemente non succede nulla. Ma, se accettiamo il gioco dei corsi e ricorsi, caro a Joyce, e ricordiamo l'azione e le essenze dell'antica Odissea di Omero, il romanzo si popola subito di simboli e di drammi che ci riguardano direttamente. Ci troviamo dunque in mezzo a uno spazio — Dublino non è che un motivo, un quadro conosciuto dall'autore, ma l'azione poteva svol-

gersi in qualunque altra città occidentale — che è quello dell'Odissea, ma come avvolto nell'ombra della caduta o del crepuscolo. E il nuovo Odisseo è esattamente il contrario dell'antico, l'ombra dell'eroe ellenico.

Perché, dunque, Bloom e non un Irlandese cattolico? Perché Bloom può simboleggiare meglio lo spirito errante e la mancanza di una fede, cioè la somiglianza formale e l'antipodo spirituale di Ulisse. Bloom è ebreo, ma ha sposato una cattolica, ha rinunciato alla sua religione, è un agnostico, un uomo amorale, senza radici, nella stessa misura in cui Molly è una donna senza fede, preoccupata dai suoi ricordi sensuali; immagine opposta radicalmente a quella di Penelope, come Leopoldo è opposto a Ulisse. Sono due naufraghi, che mai faranno ritorno a Itaca, perché, nel fondo, Itaca non esiste più. L'abbiamo tutti perduta durante questi due ultimi secoli di inquinamento spirituale e di corruzione dei valori. Ulisse appartiene a una terra fissa, con tutto quello che questa parola vuol dire, e anche al cielo che ci stava sopra, mentre Bloom, cittadino di Dublino sì, *ma senza radici, non ritorna a nessun posto* quando finisce la sua giornata e la sua notte del conoscimento infernale, perché non ha né focolare, né moglie, giacché la sua casa è una caricatura dell'Itaca autentica, come Molly è una caricatura di Penelope. Cacania non è più la Vienna di Musil, ma tutta la Terra, sottomessa all'azione della caduta in una precisa fine di un ciclo o di un'epoca.

C'è poi l'importante questione del figlio. Bloom e Molly non hanno successori. Ma Stephan Dedalus, in cui Ezra Pound aveva rintracciato la figura dello stesso Joyce, è una specie di falso figlio, come Molly è una falsa moglie. Leopoldo Bloom avrebbe voluto avere un figlio come Stephan, considera questo un po' come il suo discepolo, e i primi tre capitoli del libro non sono che la storia di questo nuovo Telemaco, nella Torre Martello, vicino a Dublino, in cui troviamo, in chiave moderna, *i primi tre episodi dell'« Odissea », cioè quelli in* cui l'azione sta maturando vicino e lontano da Ulisse,

con Telemaco, Nestore e Proteo. La coincidenza è perfetta, qui come in tutti gli altri episodi del romanzo. Ma questo nuovo Telemaco è un figlio senza padre, un giovane che non ha trovato in Bloom né un maestro spirituale, né una guida, e neanche l'incarnazione del principio dell'autorità paterna. Ulisse è un padre vero e autentico, un marito perfetto e un eroe e ha, tra gli dei, degli amici e dei nemici. E' *l'uomo*, nella sua terribile grandezza, ma anche nella sua umiltà, soggetto alle tentazioni, strumento degli dei, ma audace, portatore dei valori ancora puri, non inquinati, della razza umana. E', poi, un re, non bisogna dimenticarlo, padrone di un'isola, cioè di uno spazio perfetto, come anche l'Irlanda lo era stata nei suoi tempi di gloria e di santità. Bloom non è né un santo né un re, non possiede l'autorità, perché non è neanche un vero marito, né un padre. Qualche cosa è successo tra l'epoca di Ulisse e quella di Bloom, dei secoli sono passati e l'uomo è diventato un eroe a rovescio, personaggio di romanzo sì, ma non più personaggio di storia, strumento insomma non degli dei ma della sua propria impotenza. L'uomo è diventato cittadino di Cacania, un essere senza qualità. Un cittadino del regno della quantità, direbbe Guénon.

La caduta dell'uomo

Che cosa è successo nel fondo? Consultiamo, allo stesso tempo, i tradizionalisti, i filosofi e gli scienziati, perché la chiave è, come dicevamo, un po' dappertutto.

Ci troviamo immersi ne *Kaly Yuga*, secondo le constatazioni dei tradizionalisti, e stiamo vivendo l'ultima fase del ciclo, quando il tempo stesso s'accelera e la quantità s'impone alla qualità. Si tratta di una « solidificazione » dello spazio-tempo, allorché gli antichi valori spariscono o sono costretti a diventare pallide ombre, portando, a volte, segni contrari a quello che erano stati prima. La sovversione e il nihilismo sono le forme sotto le quali la fine del ciclo si presenta agli uomini non sol-

tanto nell'area della politica e del sociale, ma anche in quella della filosofia, dell'educazione, dei rapporti tra i sessi, etc. Il regno della quantità lascia cadere l'accento sulla « sostanza » o la « materia », dimenticandosi l'« essenza » o la « forma » (*eidos* vuol dire anche idea nel senso platonico della parola). L'uomo qualitativo degli altri cicli si trasforma in « uomo senza qualità ».

Daniel Halévy aveva chiamato questo processo « accelerazione della storia », tipico dei nostri tempi, percettibile negli stessi bambini che hanno del tempo un'immagine molto più fugace e quasi terrorifica, rispetto a quella delle generazioni precedenti. Il tempo è diventato più rapido, insieme ai mezzi che noi usiamo nel tempo e nello spazio. Scienziati come Lecomte du Noüy hanno misurato questo processo, per constatare che il tempo dei vecchi non è quello dei giovani e che, a misura che ci avviciniamo alla fine, il tempo accelera il suo corso. Entriamo nella morte a cento chilometri all'ora, mentre passeggiamo lentamente nel tempo quando siamo studenti. Questo è importante perché l'uomo, o la persona ,come diceva Bergson, è divenire psicologico; concetto contrario a tutta la ricerca tradizionale, ma significativo per noi, a questo punto del nostro ragionamento, perché rende conto perfettamente della situazione in cui ci troviamo alla fine di un ciclo, immersi cioè in una velocità temporale sempre più accresciuta. E se interroghiamo Heidegger, ci incontriamo di fronte alla stessa problematica: il tempo è un elemento *sine qua non* quando si tratta di capire il senso dell'uomo; un orizzonte unico capace di inquadrare e di farci capire l'essere in generale, la situazione di *angoscia (Angst),* tipica di un'epoca in cui gli esseri umani arrivano ad avere la coscienza del tempo. (I Greci, secondo Spengler, non possedevano questa coscienza e, pertanto, non capivano la Storia come noi la capiamo, né avevano una storia propriamente detta, né la coscienza del futuro, né una filosofia della storia). Ma il parallelismo tra Heidegger e Guénon, o Evola, diventa ancora più chiaro quando l'autore di « Sein und Zeit » accusa l'epoca moderna di

essersi creata da sé stessa il proprio male maggiore, obliando l'esperienza del sacro. La stessa immersione dell'uomo attuale nella tecnica, falsificata e materializzata (se compariamo la tecnica moderna con la *tecny* greca), è stata possibile perché abbiamo abbandonato l'essenza (l'*eidos*) per limitarci all'esistenza o a ciò che i tradizionalisti chiamano la materia (*ily*).

Se proiettiamo questa problematica sulla scienza, la fine del ciclo, con la sua accelerazione del tempo e la caduta nella solidificazione e la quantità, la ritroviamo sotto il nome di entropia. Che vuol dire accelerazione delle particelle, mancanza d'informazione, spegnimento e freddo ultimo; nel quadro, s'intende, di un universo o di uno spazio chiuso, cioè infinito ma limitato come lo definisce Pascal Jordan. Le caratteristiche della fase entropica sono anche quelle della fine di un ciclo o di un eone, marcano con precisione fisica la morte parziale o totale di una società o di un universo. Il parallelismo culturale o politico diventa più che suggestivo e, utilizzando qui la terminologia forgiata da Stéphane Lupasco nel suo libro su « Le tre materie », possiamo definire questa morte come un processo di omogeneizzazione, opposto a quello che è la caratteristica della vita, cioè l'eterogeneità. Qualunque società di tipo totalitario, pseudoautoritaria come la sovietica, diventa così l'immagine dell'entropia o dell'omogeneità, mentre una società aperta, come le *polis* greche o la società medievale (le città italiane del duecento, per esempio) sarebbero il contrario dell'entropia, veri regni della qualità, cioè, dove i valori, poggianti sul sacro, (anche la moneta anticamente aveva a sostegno la morale del popolo e delle classi dirigenti e il carattere sacro del monarca: vedi su questo le interessantissime osservazioni di Julius Evola ne « Il mistero del Graal ») vivevano una vita propria, come in Itaca al tempo di Ulisse, ed esattamente al contrario di quello che succede in un regno della quantità come la Dublino di Bloom.

Sappiamo, sempre attraverso Guénon, che ad un'epoca di deviazione ne segue una di sovversione; che, per

esempio, alla lenta deviazione provocata dall'umanesimo rinascimentale — matrice dell'individuo come atomo isolato, avviato ad entrare, quale vittima, nell'anonimato della massa — succede la brusca svolta della sovversione contemporanea. Mentre la deviazione è un processo piuttosto lento, che può durare secoli, la sovversione è, come la rivoluzione, un salto decisivo verso la fine di qualcosa. Non soltanto i moti sovvertitori della gioventù e degli strumenti di informazione e di educazione fanno parte di questo fenomeno rivoluzionario — derivato appunto da un lungo periodo di deviazione (la democrazia settecentesca continua l'umanesimo e annunzia il comunismo e gli altri totalitarismi del novecento) — ma anche la trasformazione disastrosa, apocalittica direi, del concetto di amore, realizzata dai veri e dai falsi freudiani. In questo circolo della sovversione la donna ha una missione capitale ed è per questo che psicanalisti e pseudopreti dell'anima s'impegnano a distruggerla, o, meglio, a trasformarla in un mezzo finale della distruzione. Una società perfettamente sottomessa alla sovversione, cioè guadagnata alla mutazione finale, disumanizzata e priva di giudizio critico, come quella tedesca attuale, tanto per fare un esempio eloquente, deve contare su una donna priva di tutte le sue qualità, una donna contraria al modello dei « fedeli d'amore », lontana da Beatrice, ma anche da Penelope.

La donna prima vittima della sovversione

Il problema della *deviazione* della donna appare forse in primo piano durante la rivoluzione francese, quando la « liberté des moeurs », evidente in tutte le manifestazioni, dalla moda ai rapporti tra i due sessi, avvia al tema moderno dell'annichilimento della famiglia, realizzato lentamente nei paesi nordici lungo l'ottocento e, per decreto, con la rivoluzione comunista. Lenin fu il primo legislatore contro la famiglia come istituzione cristiana e tradizionale. Poi Stalin dovette sospendere gli attacchi e, impaurito dalla caduta dell'indice di natalità, tornò indietro sulla via di una morale chiamata

socialista, ma che in realtà copia in modo grottesco le caratteristiche della famiglia classica, per non dire cristiana. Comunque, il demos sovietico è rimasto colpito per sempre da quelle misure e oggi i Russi sono uno dei popoli meno prolifici come lo sono gli Americani, per l'influsso di un'altra peste morale — quella della psicanalisi e dei neofreudiani, Fromm, Marcuse, Reich, etc. — sulla tecnica amorosa americana. Non per niente Kafka si ribellò tra i primi contro la psicanalisi, considerandola uno strumento pericoloso, atto a permettere un capovolgimento nei rapporti tra gli uomini, a determinare una società dove discrezione, segreto, intimità sarebbero spariti davanti alla regola di una quotidiana confessione obbligatoria. L'idea del microfono nei confessionali è un'idea freudiana degenerata e farebbe le delizie di Wilhelm Reich. L'uomo, la donna, l'amore, sono invece rimasti ancora quello che erano, cioè la più bella trovata della creazione, nelle società sottosviluppate, dove lo psicanalista non è per ora diventato maestro di vita.

Come è la donna dopo Freud? Come la descrive Joyce, sotto la maschera di Molly Bloom. Anche nella maniera in cui ci è presentata, utilizzando la tecnica freudiana della confessione, o del monologo interiore, la moglie di Bloom, vuole imitare lo stile della confessione psicoanalitica. Molly è a letto, dove la lascia il marito il mattino del giorno 16 giugno del 1904, giorno chiave per Joyce, perché fu allora che uscì la prima volta con la sua futura sposa, Nora Barnacle, personaggio mediocre dal punto di vista intellettuale, ma ricco di grande forza femminile, di un'attrattiva capace di impressionare Joyce, che la amò sempre profondamente. Anche Molly è femminile e mediocre e ha un passato poco morale, uguale al suo presente. Il suo sogno lento, che è una specie di lunga confessione amorosa, è un ricordo dei suoi amanti e delle scene più eccitanti della sua vita di donna. Molly non aspetta Bloom come Penelope aspettò Ulisse, perché è il contrario del modello antico, è la donna ridotta a strumento della sovversione, la per-

fetta infedele, situata fuori, come il figlio, dal principio dell'autorità. L'uomo non è più un eroe, la donna non è più una sposa. I simboli si sono rovesciati.

C'è qui qualche cosa da aggiungere, per rimettere d'accordo tradizione e modernità, perché tutto questo raggiunge livelli veramente insospettabili nell'opera di Joyce, sintesi di esoterismo, di religiosità impazzita e di attualità, come nessun'altra opera letteraria del novecento. Ritroviamo la parola *moly* nell'opera di Simone il Mago, gnostico del I° secolo dopo Cristo: « La sua radice è nera, i suoi fiori somigliano al latte. Gli dei la chiamano moly (erba maravigliosa); è difficile per i mortali strapparla, ma gli dei possono tutto. « La *moly* di cui parla Simone è quella pianta dotata di magiche virtù che Hermés rimette ad Ulisse come antidoto contro gli incanti di Circe. Secondo la simbologia di Simone, tutte le cose non create esistono in noi, non in atto, ma nello stesso modo in cui vivono dentro al nostro spirito, aspettando il risveglio del maestro adatto, come la geometria e la grammatica. Se l'essere creato trova anche lui l'appoggio del Logos, cioè del maestro di vita, questo essere non sarà né paglia, né legna, destinati alla distruzione, ma un frutto simile nella forza all'infinito e al non creato, indistruttibile. Ma se si rassegna a rimanere un albero senza frutta, sarà distrutto per non aver potuto diventare immagine dell'infinito. E qualunque albero, scrive Simone, non produttore di buona frutta, sarà tagliato e buttato sul fuoco. Così *moly*, dalla radice nera, i cui fiori saranno come il latte, verrà distrutta se non darà il frutto atteso; come Molly Bloom.

Non so se Joyce abbia conosciuto l'opera di Simone il Mago. E' molto possibile, e là in quelle pagine, ancora viventi, della prima gnosi avrà forse trovato il nome della sua eroina dalle nere radici, destinata a essere buttata sul fuoco e distrutta perché senza discendenti, incapace di svolgere, come tante donne di oggi, separate dal loro destino, la sua missione meravigliosa.

La sposa senza fede, opposta a Penelope, percorre un triste itinerario, molto sexy, ma vuoto e il lettore

tale lo sente attraverso quelle pagine, fra le più belle del libro di Joyce, perché travolgenti di terribile attualità. Ed ora facciamo ritorno alla parte centrale della nostra esposizione.

La poesia come espressione della crisi

Parlando della decadenza del mito dell'autorità, che aveva tanto sostenuto la cultura greco-romana come quella cristiana del Medio Evo e poi le monarchie del Rinascimento e dell'epoca del Barocco, per finire tragicamente a Parigi, dove, nel 1791, colla testa di Luigi XVI, cade lo stesso principio di autorità, bisogna tenere conto di un fatto essenziale: Joyce è contemporaneo di due concetti che hanno lasciato una traccia potente nella storia della filosofia. Proprio nel 1904, anno in cui l'autore dell'« Ulisse » situa l'azione del romanzo, e poi nell'epoca in cui scrive il libro, cioè prima e dopo la guerra 1914-18, la teoria o filosofia dei valori, attraverso Cassirer, Max Scheler, Nietzsche prima, Husserl dopo, e il concetto di caduta dei valori, unito a quello di crepuscolo dell'Occidente sviluppato da Oswald Spengler, affrontavano il tema del valore come atto di una singola coscienza e come possibilità di salvezza; proprio quando scrittori e pittori, imitando i filosofi, avvertivano l'umanità del pericolo di una prossima caduta. Nei romanzi e nei saggi di Hermann Broch (la trilogia « I sonnambuli », ma anche « La morte di Virgilio ») contempliamo appunto una società sottoposta già al processo della caduta dei valori. Si tratta, nel fondo, di uno scioglimento della coscienza, fenomeno illustrato da tutti i movimenti d'avanguardia sorti nel primo decennio del secolo, ma anche da singoli scrittori, come lo stesso Joyce, Thomas Mann, Hermann Broch, Roberto Musil, Italo Svevo, Marcel Proust, e situato da Freud sul piano psicologico corrispondente. L'apparizione dell'inconscio come protagonista della storia personale e di quella collettiva, (vedi « La ribellione delle masse » di Ortega y Gasset e la funzione riconosciuta all'inconscio collettivo nella psicologia di Jung) marca questo passag-

gio da un'epoca dominata da valori intesi, da Platone fino ai neokantiani, come sostegni di un ordine scientifico in cui la natura stessa trova spiegazione e possibilità oggettiva, ad un'epoca dove l'irrazionale si trasforma in falso spiritualismo. C'è come una fede nell'infedeltà, una gnosi agnostica, che coinvolge quel tempo insieme iniziale e finale, la cui crisi politica si concentra nello spazio di Vienna e nei romanzi citati qui sopra. Quando Zaratustra diceva: « *Unfruchtbare seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben* », cioè « Sterili siete, e per questo mancate di fede », voleva dire la stessa cosa, la mancanza della fede implicando la sterilità del conoscere e della creazione, la fisionomia dell'uomo senza qualità. La caduta dei valori implica anche la caduta nel nihilismo, come lo stesso Nietzsche aveva previsto e come Ernst Jünger descrive nei suoi romanzi in una forma vicina alla visione tradizionale di Guénon e di Evola. La morte del mito (un mito non muore mai, ma si nasconde, sparisce momentaneamente, con grandi possibilità di resuscitare nel momento più apparentemente inopportuno o impensato), la morte del mito dell'autorità intorno ai primi anni del nostro sceolo rende possibile dunque l'apparire delle masse sullo scenario della storia, la meccanizzazione e l'uniformizzazione, la *solidificazione* del mondo e il regno della quantità. In tutto questo, con varianti più o meno importanti, seguitiamo a vivere. E, nel fondo, la situazione, dal 1904 in poi, è cambiata poco, soltanto nelle sfumature. I problemi posti dai varî movimenti di protesta non fanno che imitare, senza saperlo, e continuare nel tempo, il rigurgito di quel periodo quando, per la prima volta, ci siamo trovati di fronte a una nuova situazione, alle radici nere di *moly*, condannate a non dare frutti positivi.

Ritorno dell'Ulisse eterno

Chi non si è occupato di studi tradizionali e, soprattutto, chi è pervenuto a questi studi dall'area delle scienze positive e della filosofia, può trovarsi qui dinanzi a una temibile tentazione: se viviamo un periodo

di entropia o di fine del ciclo, è logico e fatale che questo si manifesti così e non in altro modo, ed è impossibile prendere posizione, resistere, cercare di opporsi alla caduta, volere la rinascita di qualunque valore, anche di quello dell'autorità. E' meglio dunque lasciarsi andare, come gli *hippies*, accettare tutto senza reazione, giacché il mondo si trova al declino e la fine è prossima, fine di *tutti* i valori del passato. Prendere posizione reattiva è illogico, controproducente. Ma chi è introdotto nelle scienze tradizionali sa benissimo che i germi del rinascimento coesistono con quelli della decadenza e che oggi stesso gli eroi del nuovo ciclo già si agitano tra noi. Sopra le acque del diluvio sta già volando il ramo d'ulivo, simbolo dell'antico patto di vita tra il Creatore e il creato. Anche nelle visioni dei futurologi attuali, voglio dire dei più pessimisti, la caduta del mondo attuale dovuto ad incidenti di lavoro, per così dire (come nel libro di Roberto Vacca « *Il medioevo prossimo venturo* », ispirato alle « Leggi » di Platone e dove nuclei di salvatori sopravvivono al cataclisma parziale, dovuto ad uno sbaglio tecnico nei grandi sistemi del regno della quantità), la caduta, dico, non ci obbliga ad un pessimismo totale, perché le essenze si mantengono fuori della caduta e isole d'intelligenza conservano, in mezzo alle rovine, i tesori dello spirito. L'umanità, anche sotto la prospettiva scientifica più pessimista, è un ente soteriologico, destinato alla salvezza, anche in periodi così oscuri come il nostro. Nel libro di Vacca lo stesso principio di autorità è quello che rende possibile la salvezza, intorno a nuovi cesari provinciali o locali che restituiscono poco a poco all'uomo i valori più minacciati e apparentemente perduti o rovesciati.

Ed è così che dei due Ulisse, quello che preferiamo, perché eterna immagine di quello che siamo o che vogliamo nuovamente essere, è il primo, mentre il secondo ci incita ad eliminarlo da noi stessi per preparare il ritorno dell'altro.

Fausto Gianfranceschi

Dopo la relazione di Vintila Horia era stata opportunamente chiesta un'interruzione. Quello che abbiamo ascoltato era talmente importante, acuto, e toccava così vasti argomenti da rendere necessaria una pausa di riflessione prima di aprire la discussione.

Ora ha chiesto la parola il prof. Francesco Grisi. Mi si consenta di dire due parole di presentazione, anche se tutti conoscete il prof. Grisi quale critico letterario, romanziere, giornalista. Vorrei ricordare che egli è anche Segretario e uno dei fondatori del Sindacato libero degli scrittori italiani. Voi saprete che la nascita di questo sindacato ha rappresentato veramente un fatto nuovo e positivo nella storia della cultura italiana del dopoguerra, perché in un ambito così importante come l'organizzazione sindacale degli scrittori ha messo fine al monopolio dei marxisti e degli uomini di cultura di sinistra sulla letteratura italiana. E' stata una decisione importante, una decisione coraggiosa, che ha avuto subito risultati confortanti, e che ora continua ad avere prestigiose adesioni, opponendo un'organizzazione realmente libera al vecchio sindacato ormai apertamente manovrato dalle Botteghe Oscure. Sono quindi particolarmente lieto di dare la parola al prof. Grisi.

Francesco Grisi

Ringrazio Fausto Gianfranceschi della cordialità e della cortesia. Lo ringrazio a nome del consiglio direttivo del sindacato, del quale lo stesso Fausto Gianfranceschi è consigliere autorevole.

Il mio intervento sulla relazione vuol essere innanzi tutto la manifestazione dei sentimenti di stima e di so-

lidarietà per l'opera che Vintila Horia svolge non soltanto come scrittore, ma anche come organizzatore della cultura in campo europeo: opera esemplare per noi e per tutti quelli che nella fatica quotidiana riaffermano i valori della libertà e trovano in questi valori il significato più alto della convivenza umana.

La sua relazione ha richiamato alcuni aspetti che per comodità di schema lo scirttore ha avanzato nella zona Austria-Friuli, nella zona mittel-europea. Sostanzialmente che operazione ha fatto? Ha preso una posizione geografica e ha calato in questa posizione geografica tutte quelle circostanze che « cascano » meglio. E ha fatto questa operazione, in fondo, per darci una dimostrazione, la dimostrazione, cioè, che con la crisi di tutti i valori è entrato in una condizione di agonia anche quello di autorità. Ma se noi, per ipotesi, ci facessimo portare da una estrema tentazione avventuristica ed invece di prendere come centro della nostra attenzione Vienna prendessimo come centro della nostra attenzione Parigi (la Russia) troveremmo immediatamente che certi fenomeni con simbologia diversa sono collegati ugualmente a una sfera di interpretazione diversa.

Faccio alcuni esempi.

Consideriamo il messaggio che ci viene dalla letteratura russa ed avanziamo, di fronte all'ipotesi presentata da Vintila Horia, l'ipotesi di Dostoewskij e della cultura collegata a quella letteratura della memoria o del sottoregno (o come si vuol chiamare) che direttamente e forse con un'incidenza non credo inferiore a quella di Joice, determina una sfera culturale in Europa.

Esaminiamo ad esempio la cultura francese e vediamo come anche in Francia il discorso timidamente provocante in termini di disfacimento borghese in Proust, non può esimerci dal considerare tutta la poesia del simbolismo e tutti i discorsi di Apollinaire o di Mallarmée e tutta quella disperazione fiduciosa e tragica e allucinante che fa parte dell'interpretazione del reale contro gli schemi del reale. Se ci fermiamo ancora a Parigi, facendo qualche salto di tempo, non possiamo fare a meno

di condurci al discorso di Hemingway ed al discorso di Fitzgerald. Ho fatto questi esempi per dire che le chiavi geografiche sono insufficienti. Nella letteratura italiana Svevo è triestino geograficamente, ma si collega all'ermetico e al simbolismo. Che cosa voglio dire con questi esempi? Che non vi sono sufficienti chiavi geografiche per interpretare la crisi dell'autorità. Malgrado la straordinaria attenzione della relazione non sono sembrate sufficienti le chiavi geografiche collegate a Vienna, a Parigi o a Roma quale mezzo per intendere il discorso del disfacimento. E ciò perché credo che le chiavi geografiche databili nel tempo, siano chiavi che, per la loro strutturazione, possono essere interpretate secondo delle articolazioni e secondo dei messaggi diversi. Le geografie sono combinazioni non vocazioni. La stessa psicanalisi che viene travasata in temi di monologo interiore con ben diversa posizione viene assunta nella memoria involontaria di Proust in quel negato monologo interiore di Svevo. La stessa psicanalisi se, per un verso, può subire nel romanzo il disfacimento della responsabilità del personaggio, per un altro verso ci può aiutare ad intendere il personaggio del romanzo oltre il suo raccontare. Cioè che cosa si verifica quando superiamo l'area geografica? Avviene che si scoprono i valori e la stessa morte diventa speranza e la stessa morte diventa il senso della verità. Vogliamo dire che gli stessi termini presi con straordinaria intenzione per certificare il disfacimento della crisi dei valori possono essere presi con altrettanta straordinaria intenzione per impiegare una presenza o una ricerca di valori che si coagulano per costituirsi come valori di eternità.

In fondo la relazione, a mio avviso, merita il suo approfondimento critico proprio in questi termini. Essa presenta la possibilità di uscire dalla deviazione come corruzione permanente per giungere ad un concetto di sovversione che, per sua stessa natura, è atto di verità.

Se allora esaminiamo questo discorso (e, come ha detto Horia, se arriviamo alla sovversione) incontriamo

la meditazione che interrompe o comunque fa nascere processi permanenti.

La stessa psicanalisi, sociologia, scientificità, l'area geografica o lo stesso romanzo possono contemporaneamente rappresentare un inno di tragedia e di morte e di disfacimento di valori e possono rappresentare una presa di coscienza e, per lo stesso fatto di essere una presa di coscienza, si definiscono un estremo atto di positività.

La letteratura compie la sua positività anche quando si esprime in negativo se possiede tutta la positività dei fatti.

Questa stessa relazione per la sua ricchezza ci darà la possibilità (quando l'avremo sufficientemente letta e meditata) di poter prestarsi anche ad una interpretazione diversa da quella che ci ha presentato Vintila Horia.

Ci troviamo di fronte al giocoliere di Jean Cocteau; lo scrittore racconta che una volta a Parigi c'era una coppia di sposi ed un fotografo con una di quelle famose macchine antiche. La coppia si mette in posa, racconta J. Cocteau, ed il fotografo fa: tac! Però invece di scattare la fotografia escono due colombi. Sguardo meravigliato di tutti. Rifacciamo la prova ancora: tac: Escono ancora due colombi. E poi rifacciamo ancora ed escono due colombi. Alla fine il fotografo dice: « Signori miei io non so come queste cose avvengano ma è certo che avvengono. Ed allora la cosa migliore è di pensare che questi due colombi li abbiamo inventati noi, cioè li abbiamo scoperti noi. Facciamo le fotografie così ».

Ecco, credo che la stessa cosa si possa dire di questa misteriosa ed inaspettata e logica relazione di Horia: cioè che lui alla fine ci fa uscire dei colombi dalla sua macchina fotografica. E non sappiamo se attribuire al fotografo, al caso, al destino o agli stessi colombi il significato di quello che avviene.

Il nostro intervento improvvisato vuole dire che un'indagine critica sulle aree geografiche è sempre utile ma in sé improbabile perché altrimenti un'indagine critica su tutte le aree geografiche ci potrebbe portare a

risultati diversi. Vogliamo affermare che nella ricchezza della relazione gli stessi temi della psicanalisi, della sociologia e dello scientificismo possono con attenzione essere considerati e come temi di morte e come temi di speranza. Come sintomi di un ciclo che finisce e come aurora di un ciclo che nasce.

Fausto Gianfranceschi

Vorrei aggiungere qualcosa a proposito della questione geografica. Da quanto ha detto Horia, è chiaro che Vienna rappresenta soprattutto un simbolo, e come tale è riconoscibile anche altrove. A me sembra, per esempio, che i due massimi esponenti della letteratura italiana di questo secolo — cioè D'Annunzio e Pirandello — nelle loro opere siano riconducibili esattamente alla tipologia spirituale e ideale delineata da Horia. E in Russia non abbiamo soltanto la profetica testimonianza di Dostoewskij, che è dell'altro secolo. Proprio ai nostri giorni, il russo Solgenitsyn — che è forse lo scrittore più grande su piano internazionale, fra i viventi — nell'opera maggiore della sua vita sente la necessità di tornare al 1914 (cioè all'inizio del crollo definitivo dello zarismo e dell'impero asburgico), e vede la guerra perduta dalla Russia proprio nella prospettiva indicata da Horia e da altri relatori di questo convegno; cioè nella prospettiva di una crisi dell'autorità concepita come crisi dell'uomo. E' la stessa linea tracciata qui brillantemente sia dal prof. de Corte sia dal prof. Erler, i quali hanno inquadrato l'autorità come complesso di doti morali, e non come pura forza o puro potere.

Dò adesso la parola al prof. Marino Gentile dell'Università di Padova.

Marino Gentile

LA FILOSOFIA E IL PRINCIPIO D'AUTORITA'

Come ha detto il Presidente, avrei dovuto tenere una comunicazione sul tema dell'Incontro con particolare riguardo alla filosofia ed avrei dovuto dire che, se finora ci è stato presentato un panorama in cui il principio dell'autorità risulta combattuto, osteggiato, dissolto, messo sotto accusa, per quello che riguarda la filosofia c'è qualche cosa di peggio e di più grave: non solo si domanda all'autorità di non assolvere la funzione che le è propria, ma le si domanda di mettersi al servizio della sua dissoluzione.

Se ci fosse stato il tempo, avrei articolato questa tesi in tre proposizioni che in questo momento, salvo che non ci sia una vocazione comune al suicidio, non posso che enunciare nella forma più schematica.

La prima proposizione consiste nel ricercare il momento in cui all'autorità è stato domandato di essere al servizio della propria distruzione. Ripeto qui un concetto che ho avuto occasione di esprimere qualche settimana fa; ma penso che in un incontro il quale si svolge sotto l'insegna della continuità e della tradizione, non sia giudicato censurabile che uno nel giro di qualche settimana non abbia cambiato opinione. Non ho cambiato, dunque, opinione su questo punto: la zona su cui dobbiamo portare l'atenzione e di cui finora abbiamo parlato molto poco, è la zona storica dell'illuminismo.

Abbiamo cercato in questi giorni di stabilire in quale momento è avvenuta la rottura che ha portato in conclusione alla crisi della autorità. Consento (come in molte altre, come forse in tutte le affermazioni) anche in quella che ha compiuto il collega de Corte, quando ha ritrovato i precedenti di questo processo di dissoluzione nella Riforma; credo però giusto venire più vicino, non perché non sia esatta la connessione tra il momento storico che de Corte ha rilevato ed il tema che stiamo considerando, ma perché da quella premessa la crisi non è venuta come una condizione assolutamente necessaria. Se andiamo oltre la zona dell'illuminismo, troviamo situazioni che hanno consentito l'atto dissolutivo, ma non condizionavano con determinazione necessaria la crisi dell'autorità che veniamo considerando.

Questa mattina è stata portata al riguardo una testimonianza tanto più significativa, perché viene da persona che non può essere sospettata di antipatia ideologica verso l'illuminismo. E' stato ricordato che la concezione politica dominante dell'illuminismo si può caratterizzare come un assassinio della paternità. Per quel che riguarda la filosofia non solo si è domandato l'assassinio, ma, siccome in filosofia possono continuare a vivere anche gli assassinati, si è domandato qualcosa di più: non tanto che l'autorità costituisse un termine necessario di riferimento polemico, ma che venisse tenuta continuamente in vita per poter dare ricorrentemente origine alla propria morte. Non mi riferisco alle espressioni estreme dell'illuminismo in cui si è attuata in pieno la corrosione del principio dell'autorità, ma a quelle che sono più caratteristicamente illuministiche, in quanto viene tenuto in piedi l'impianto tradizionale della filosofia; perché, se venisse a mancare questo bersaglio per l'azione polemica, non si potrebbe compiere neanche il processo della dissoluzione.

Nel mio schema c'era un secondo punto che trova riferimento in molte delle osservazioni che sono state fatte. C'è una tappa storica ed ideale successiva e che

si è presentata come un superamento dell'illuminismo, mediante l'attuazione della concezione dialettica nel senso moderno della parola. Seppure con cautela, è stato fatto più volte riferimento a quel punto capitale e difficile della storia della cultura moderna che è Hegel, presente nella nostra cultura e direi anche nella incultura contemporanea, sotto due forme stranamente compresenti in un'ambivalenza curiosa: quella per cui Hegel, da un lato, si può presentare come l'erede, e il culmine della tradizione culturale dell'occidente in tutto e specialmente nella filosofia, e l'altra per cui giustamente a Hegel viene fatto risalire quel processo radicale di dissoluzione della filosofia che è il tratto dominante della cultura filosofica contemporanea. Troviamo una chiave interpretativa se ricongiungiamo la riforma che la dialettica hegeliana ha portato nella filosofia (in attesa delle riforme che si sono fatte successivamente per la stessa dialettica hegeliana), con l'illuminismo, in quanto in tutti i campi e specialmente nella filosofia è caratterizzato da una duplice disposizione: da un lato di attuarsi come un processo di dissoluzione e dall'altro di tenere in piedi idealmente quel padre assassinato senza del quale non si potrebbe compiere l'assassinio.

Se ci fosse stato tempo, avrei svolto una terza ed ultima proposizione mostrando come questa duplice disposizione sia la caratteristica dominante della cultura filosofica di oggi: dobbiamo avere un sentimento di ammirazione per tanti cultori di studi filosofici che, con evidente impegno, impiegano tutte le loro energie per dimostrare che la filosofia non c'è, e per tutta la vita non fanno altro che occuparsi di filosofia.

Per i lavori dell'Incontro non sono riuscito ancora a leggere completamente un libro recentissimamente uscito del quale non parlo per due motivi: il primo l'ho già detto, ed è che non l'ho letto interamente, il secondo è che non voglio farne propaganda, anche se è un documento particolarmente probatorio del processo di dissoluzione profonda che subiscono l'autorità e il principio anche in filosofia. E vengo ad una conclu-

sione che è anche di carattere pratico, poiché un'istituzione come la Fondazione Volpe vuol essere anzitutto una sede di alta elaborazione della cultura, ma intende essere in pari tempo promotrice di un movimento di opinione.

Possiamo ondeggiare fra due sentimenti: da un lato la giusta compiacenza nel vedere come, contro le apparenze, ci sono spiriti eletti quali quelli che noi abbiamo ascoltato sinora in questo Incontro e che riescono veramente ad attuare nell'interno della propria coscienza la perennità dei valori; e insieme la persuasione di non poter rimanere rinchiusi in questa autoconsapevolezza che corre sempre il rischio dell'autocompiacimento. Ma sbaglieremmo se, osservando la situazione di fatto, pensassimo che questo discorso non ha la possibilità di fare breccia anche nel settore dominato dai mass-media: nelle coscienze ci sono molte propensioni, molte volte dissimulate, verso i valori della perennità. La condizione indispensabile per riuscire a distinguere quella che è una stanca ripetizione del passato dall'annuncio promettente ed augurale del divenire, è costituita dal vaglio e dal criterio che volevo, dunque, proporvi: quello di respingere l'attrattiva che può venire dal mantenimento di certi elementi tradizionali in una funzione che rischia di essere ancora la funzione dell'illuminismo e del dialetticismo immanentistico, cioè perché possano essere ricorrentemente dissolti, distrutti, assassinati. La proposta curiosa che faccio, di fronte a questa condizione estrema di crisi della filosofia, è di domandare che questa crisi sia ancora più completa; che non ci sia l'aiuto illusorio di un richiamo alla tradizione tenuta in vita solo per poterla distruggere. E', insomma, il dovere di assumere integralmente le proprie responsabilità e intendere che è possibile appellarsi a quei principi solo se essi non sono la stanca eco di un passato tenuto in vita per poterne compiere più comodamente la distruzione, ma sono, con una ripresa radicale dei compiti e dei problemi della filosofia, l'inizio autentico di un mondo nuovo.

Quinta Seduta

Presidente: Marcel de Corte

Richard d'Assier de Boisredon

L'AUTORITA' NELL'IMPRESA

La nostra epoca così piena di squilibri ha battuto, si direbbe, ogni record d'incomprensione e di errore nel campo generalmente definito dalla parola *Autorità*.

Certo, quanti non hanno ricevuto le lezioni, né conosciuto le riflessioni che qui stesso offriamo, sono scusabili se sbagliano davanti allo spettacolo dei tanti modi con i quali vedono esercitare poteri che screditano il nome di autorità, mentre non esiste servizio più alto, più disinteressato, più efficace protettore delle libertà umane le quali, soprattutto per merito dei corpi intermedi, sono a loro volta matrici di iniziative e poi di autorità nuove e variate.

E' particolarmente sul mondo del lavoro che dobbiamo soffermarci per distinguervi tre cose importanti:

— da dove viene il male che si oppone all'autorità
— con quali mezzi si può sperare di vincerlo
— che cosa ci ha insegnato l'esperienza.

I - Qual'è il male? Quale la sua origine?

Nel campo del lavoro le contestazioni che toccano l'autorità sono quelle che contribuiscono maggiormente non solo a disorganizzare la produzione, ma anche ad infiltrare nelle relazioni sociali, ad ogni grado di comando, un veleno la ci amarezza sussiste al di là del ricordo dei disordini e delle umiliazioni subite.

Al contrario, il *gran bene* sta nella pace sociale, che può parere irraggiungibile nelle epoche inquiete, ma che, se ne hanno le prove, non è affatto inaccessibile per poco che se ne vogliano adoperare i mezzi.

E il primo di questi mezzi non è quello di conoscere il nemico, quello che si erge di fronte all'autorità legittima per distruggerla?

Esso è duplice: da un lato gli agenti della sovversione (soprattutto marxisti); dall'altro i tecnocrati.

In un testo ben noto, ma che non mi vergogno di citare ancora, Simone Weil scriveva: « Il bisogno di sentirsi radicati è forse il più importante ed il meno riconosciuto dell'animo umano ». E proprio per questo gli agenti della sovversione hanno interesse a far credere che il bene supremo per un uomo sia quello di liberarsi dai legami che gli permettono di comunicare con i propri simili e che i marxisti designano con disprezzo sotto il nome di *alienazioni* (che alienano, accaparrano, subordinano, paralizzano, schiacciano...). Una volta spezzati, quei molteplici legami che — dicono loro — alienano la sua libertà, l'uomo avrà ritrovato questa libertà per il suo maggior bene, ed è questo che essi, i marxisti, vogliono farci credere sia il loro scopo: il miglioramento della condizione degli uomini. Ma non esiste menzogna più spudorata, come confessano senza vergogna i pontefici del marxismo: Rosenberg e Henry Lefèvre. Sentiamoli.

Rosenberg: « Marx non è partito dal proletariato, dalla sua miseria e infelicità, dalla necessità di liberare questa classe, per giungere alla conclusione che il solo modo di riuscirci fosse la rivoluzione. Egli ha percorso il cammino esattamente inverso: cercando i mezzi che permettessero di realizzare la rivoluzione, Marx trova il proletariato ».

Henry Lefèvre: « Il marxismo non conduce ad un umanismo sentimentale e lamentoso. Marx non si è interessato al proletariato in quanto è oppresso, per lamentarsi della sua oppressione. Il marxismo non *si interessa del proletariato in quanto è debole* (come è il

caso delle persone caritatevoli, di certi utopisti, di paternalisti sinceri o meno) *ma in quanto esso è una forza* ».

La verità, è questa: il marxismo rompe tutti i legami sociali, non per procurare la libertà, ma per avere a disposizione dei robots in vista della rivoluzione. E questa è la verità che si deve proclamare senza sosta per svuotare l'immenso inganno del marxismo.

L'altro nemico dell'autorità legittima è il tecnocrate. Non è il tecnico che esercita l'onesto mestiere di conoscere una branca delle scienze e di applicarla, ma il tecnocrate, cioè quello che si vale di una tecnica (o pretesa tale) per usurpare dei poteri. La base tecnica del tecnocrate consiste nel negare (o nell'ignorare) che ogni uomo nasce con una natura la cui essenza è immutabile, benché naturalmente capace di molteplici variazioni e imprevisti, ma che lo costituisce soggetto di tutti i diritti impliciti nel substrato permanente di quella natura.

Così il tecnocrate che non è condizionato dalle verità a lui ignote, costruisce allegramente, in astratto, un mondo che non ha nulla a che vedere con l'ordine delle cose e che, tuttavia, egli impone.

L'uno e l'altro, rivoluzionario e tecnocrate, per strappare l'uomo alle sue radici, l'assistono, lo proteggono, lo innalzano, lo liberano, accusano il suo irradicamento di essere all'origine di tutte le ingiustizie. Cercano di dare una cattiva coscienza a coloro che esercitano un potere con autorità, nel tentativo di indurli ad abbandonarlo essi stessi.

Ne costituiscono esempi in Francia, le tesi di Bloch-Lainé e del Club Jean Moulin, con il trittico dissociazione fra *potere e proprietà*, supremazia della *competenza tecnica*, creazione di *poteri compensatori* (sindacati politicizzati).

Altro esempio è nelle tesi degli psicosociologi Pagès, Henriquez e altri: l'autorità è appannaggio di un gruppo che presumibilmente sfugge ad una visione parziale dei problemi ed all'influenza degli interessi particolari.

Ora gli autori irresponsabili di queste teorie hanno la suprema eleganza di avvertirci che non hanno affatto la ridicola pretesa di migliorare lo stato delle cose. Dice Bloch-Lainè: « I chiavistelli giuridici che si tratta di far saltare daranno via libera a delle correnti il cui risultato non è ancora conosciuto. » (*Pour une rèforme de l'entreprise - p. 12*). Si tratta dunque di dare una *cattiva coscienza* ai detentori del potere nelle imprese; di creare *gerarchie parallele* per soppiantare le gerarchie legittime (poteri compensatori di Bloch-Lainè e sindacalismo politicizzato in lotta di classi).

In quest'ultimo punto, la politicizzazione marxista dei sindacati, non è inutile richiamare alla nostra memoria il meccanismo fondamentale grazie al quale il marxismo, messo in forma politica da Lenin, ha realizzato una *tecnica della schiavitù sotto apparenza di libertà*, chiave dell'organizzazione sovietica « at home », ma anche eccellente merce di esportazione per asservire i paesi liberi.

Questa chiave è data dagli articoli 125 e 126 della costituzione sovietica. L'articolo 125 enumera « le libertà di parola, di stampa, di riunioni, comitati, etc... di cui godono i cittadini dell'U.R.S.S. e assicura d'altro lato che « questi diritti sono assicurati dalla messa a disposizione delle organizzazioni dei lavoratori di tutto quanto sia loro necessario; stamperie, stock di carta, edifici pubblici, etc. ».

La prima metà dell'articolo 126 precisa che la costituzione riconosce il diritto di associazione: « E' assicurato ai cittadini dell'URSS il diritto di riunirsi in seno ad associazioni sociali: sindacati professionali, unioni cooperative, organizzazioni della gioventù, organizzazioni sportive, società culturali, tecniche, scientifiche ». Questo per le apparenze di libertà! Ma la seconda parte dell'articolo 126 spiega chiaramente che « qualsiasi organizzazione di lavoratori », ossia i sindacati professionali, le unioni cooperative, le « organizzazioni della gioventù » non può esistere giuridicamente se non a condizione di essere governata da un « gruppo dirigente »

costituito dal Partito Comunista (Bolscevico) dell'URSS, avanguardia dei lavoratori nella loro lotta per il consolidamento e lo sviluppo del regime socialista ».

Dunque la chiave dello schema di ogni organizzazione sociale di tipo comunista sta nell'*essere sottomessa a due gerarchie*: la gerarchia *tecnica* (ingegneri, contadini, militari, etc.); la gerarchia *politica* costituita dal gruppo dirigente del partito, che subordina la precedente e, se necessario, la soppianta.

Riportandoci a quanto qui ci interessa, il mondo del lavoro, noi constatiamo due conseguenze, due ordini di fatti:

a) La colonizzazione della CGT in Francia ad opera del partito comunista francese, (dal 1936 alla fine della guerra) secondo le consegne di Lenin al 2° Congresso mondiale della III Internazionale del 1920... « all'interno dei sindacati, cooperative ed altre organizzazioni di masse operaie, bisogna organizzare dei nuclei comunisti che, con un'attività tenace e costante guadagneranno i sindacati alla causa del comunismo ».

b) La tecnica della rivoluzione marxista nelle imprese comporta innanzi tutto la creazione, da parte dei sindacati politicizzati, di una gerarchia parallela opposta alla gerarchia legittima, che non perda una sola occasione di soppiantarla.

Affermazione della fede dei capi d'impresa nella loro missione

Dobbiamo fare una battuta d'arresto per trarre le prime conclusioni da questa analisi.

Anzitutto chi detiene in un'impresa un grado gerarchico, sia al più alto gradino o ad uno dei più modesti, non ha il diritto di mettere in dubbio che non solamente è legittimo ma costituisce suo dovere detenere il potere ed esercitarlo con tutti i mezzi d'autorità che gli spettano, tale essendo la sua missione. Avere una cattiva coscienza, come vorrebbe il nemico, sarebbe capitolare.

Gli insegnamenti che abbiamo ricevuto nel corso di

questa giornata non ci permettono di ignorare gli imminenti vantaggi, meglio la necessità assoluta di una autorità cosciente dei suoi doveri. Questi insegnamenti ci mostrano quanto sia pesante la responsabilità dei capi di un'impresa e dei quadri che abdicano per cattiva coscienza o viltà alla fermezza nel comando che è stato loro affidato.

In secondo luogo si può dire che la gerarchia legittima deve essere singolarmente difesa ed aiutata. Torneremo più a lungo su questo punto capitale che è uno dei perni più importanti della pace sociale attraverso la fiducia. Ma non vorremmo tornarci che come conclusione, dopo aver percorso le tappe di riflessione e di realizzazioni che hanno portato a delle esperienze di vero rasserenamento in alcune imprese, anche al centro di ambienti e climi rivoluzionari tra i più caratterizzati.

Esperienze di armonia sociale in alcune imprese

I primi aprocci in un gruppo di fabbriche che hanno efficacemente contribuito alla esperienza nostra di *Centre d'Etudes des Entreprises* ci hanno permesso di constatare ed analizzare il malcontento dell'applicazione del taylorismo.

1) *Malcontento dei quadri.*

Assistenti e capi-officina sommersi dalle carte, separati dai loro operai che da allora erano comandati direttamente dall'ufficio del metodo che scavalcava la gerarchia. Direzione umana sostituita dall'amministrazione burocratica.

2) *Malcontento operaio.*

Un'implacabile meccanica rigida ed anonima. Nessuno a cui porre un problema, a cui presentare delle obiezioni o dei suggerimenti. Incomprensione del foglio di paga con delle penalità per fatti vecchi, dimenticati.

Nessuna verifica possibile.

3) *L'imbroglio difensivo.*

Chiusi in un universo incomprensibile, presunto

sfruttatore, gli operai mentivano sulla quantità e la qualità, e i caporeparti finivano per acconsentire nel timore di sanzioni contro gli operai e loro stessi.

4) *Presenza di scarti considerevoli.*

Conseguenza degli imbrogli e delle sanzioni dei ritmi di lavoro imposti a un personale disgustato e indifferente agli interessi della casa.

5) *Blocco del rendimento per la parola d'ordine dell'ambiente.*

In una officina ogni nuovo operaio pagato a cottimo è immediatamente messo ad una cadenza da non superare imposta dai compagni.

6) *Ingiustizia nei salari.*

I meglio pagati erano gli operai che avevano acquistato una maggior familiarità con una macchina e vi erano mantenuti perché di maggior rendimento, ma senza intelligenza, né iniziativa, né buona volontà per prestarsi a lavori speciali. Quelli che si prestavano a lavori speciali con adattabilità e buona volontà non raggiungevano naturalmente il rendimento perché non avevano il tempo di specializzarsi come gli altri, erano perciò pagati meno, benché fossero più utili.

7) *Impossibilità di promozione.*

La specializzazione ad oltranza maschera tutte le qualità del soggetto assorbito dal compito puramente meccanico affidatogli, induce a lasciare alla sua macchina a qualunque costo, quello che ne trae il più alto rendimento e non ha di conseguenza alcuna possibilità di elevarsi.

8) *Impossibilità di contatti.*

Il personale pagato a cottimo non si prestava alla conversazione, né per migliorare il suo posto di lavoro, né per ricevere dei consigli (perché quel tempo non gli veniva pagato). Di fronte ad un visitatore riduceva il suo ritmo per non rischiare di essere cronometrato e richiesto poi di una cadenza più elevata. Perciò altre basi alterate per l'ufficio dei metodi.

Riflessioni

Quello che era contestato non era l'analisi dei tempi né lo studio dei movimenti per un maggior rendimento e una minore fatica. Studio necessario per vederci chiaro; ma quello che un'autorità coscientemente responsabile non poteva ammettere, cioè:

a) La remunerazione del solo aspetto materiale e quantitativo del lavoro. A lavoro uguale, salario uguale? Ma due operai di uguale rendimento non possono fornire gli stessi servizi in fabbrica. Non hanno lo stesso valore, non sanno fare le stesse cose, non hanno la stessa intelligenza, la stessa adattabilità, la stessa buona volontà, lo stesso desiderio di progresso, lo stesso fattore di allegria o di asprezza, di buono o di cattivo esempio, etc.;

b) Una conseguente concezione mutilata e isterilente del lavoro, che ignora le risorse e le qualità dell'operaio. Vedendo che i suoi sforzi, la sua buona volontà e tutte le sue qualità non misurabili non vengono riconosciute ed apprezzate in maniera stabile perché l'operaio le apporterebbe? Ha un padrone « che non lo paga ».

Poiché solo il pezzo prodotto è remunerato, solo questo verrà fatto; manca allora nella fabbrica la buona volontà, l'intelligenza, l'amore del lavoro ben eseguito, lo spirito del progresso continuo. L'operaio si stabilizza intorno alle norme dell'ufficio Metodi, se le raggiunge.

La somma delle insoddisfazioni individuali costituisce la cattiva atmosfera generale dalla quale non esce nulla di buono.

c) Concezione che determina una assenza di comando, dunque di vera autorità, danneggiando ogni vita sociale. Poiché il padrone non chiede che i pezzi, lasciano al meccanismo del salario la cura di motivare l'operaio. Ora l'operaio chiede al suo lavoro certamente che lo faccia vivere, ma umanamente, soddisfacendo cioè la sua intelligenza ed il suo cuore e presumendo che il suo superiore *riconosca le qualità dimostrate*. Questo riconoscimento da persona a persona è la solo cosa che per-

mette l'esercizio dell'*autorità personale*, la sola che induce l'operaio a dare il meglio di se stesso.

Nella paga a cottimo bastano i tecnici, non ci sono capi.

d) Ignoranza grave della natura umana, delle sue diversità, dei suoi bisogni, dei suoi sentimenti che porta al fallimento del comando e anche dell'efficienza per non aver tenuto conto delle qualità umane dell'operaio.

e) Se la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, questo sistema è la negazione della giustizia, poiché non riconosce all'operaio e non gli offre che il suo automatismo, mentre esclude dall'officina l'intelligenza, l'iniziativa e il cuore. Non rimane che un robot. Nasce da questo in gran parte lo spirito di rieducazione e di lotta che i sindacati politicizzati diffondono ed eccitano a piacere. Buon gioco per le gerarchie parallele quando la gerarchia legittima ignora la natura umana.

Rimedi

L'idea direttrice dei nostri esperimenti fu quella di ridare valore ai fattori umani che il taylorismo aveva ignorati o aboliti.

In primo luogo si trattava di remunerare non solo la quantità di pezzi ma le qualità personali dell'operaio che è giusto individuare e riconoscere e che, nell'interesse comune dell'operaio e dell'imprenditore, è bene incoraggiare e sviluppare. Si trattava anche di ristabilire le posizioni normali di una gerarchia con i contatti personali, non soltanto sul piano tecnico ma anche su quello sociale, due piani che non si dovrebbero mai disgiungere.

La remunerazione cioè i criteri su cui basare il salario

L'audacia è stata quella di abbandonare le norme universali basate su una remunerazione della quantità esclusivamente o quasi e lasciare la *quantità prodotta* al terzo posto dando invece la priorità alla *qualità* in primo luogo e poi alla *polivalenza*. Questo costituiva una prova di fiducia negli operai, sperando che facendo appello

prima di tutto alle loro qualità umane, il rendimento sarebbe venuto come una conseguenza e in certo modo come un di più.

E' in vista di questo che sono stati scelti i tre criteri di remunerazione che sono parsi maggiormente rappresentativi dei valori da instaurare:

a) La qualità del prodotto e quindi possibilità di promozione in funzione della qualità della produzione e della veridicità nella denuncia degli scarti di lavorazione. E' questo un incentivo all'onestà ed offre la possibilità di sopprimere il personale di controllo ed è fare appello al senso di resonsabilità di ogni operaio, formarlo ed elevarlo.

b) La polivalenza per cui più lavori sa fare l'operaio, più è pagato. E' un fatto di buona volontà, di facilità di adattamento, di attitudini di un fortunato temperamento e nello stessso tempo un vero vantaggio per l'impresa grazie all'elasticità che le consente di fronte a esigenze variabili.

c) Da ultimo, ma solo da ultimo, la quantità prodotta.

La quantità è indicata in una curva per ogni tipo di lavoro e per ogni operaio da cui si può ricevere sia la progressione che la caduta del ritmo. Questi rallentamenti hanno una causa ora tecnica ora personale, a cui si deve subito porre un rimedio. I bloccaggi « Taylor » sono scomparsi. Tuttavia non vi è più alcun premio.

Qual'è stata l'efficacia di questi provvedimenti? I capi dell'impresa di cui ci occupiamo raccontano questo aneddoto: avendo ricevuto la visita di due direttori di un importante studio di organizzazione. li hanno pregati di dedicare un'ora alla visita dell'officina ed osservare il lavoro. Sono tornati dicendo: Chi sa cosa date loro come premio! Questi stabilimenti sono dei veri « alveari ». Invece non c'era alcun premio, solamente ciascuno era regolarmente remunerato secondo i tre criteri indicati.

Profittando della loro presenza, i capi dell'impresa hanno chiesto a quei direttori di fare uno studio dei tem-

pi per un lavoro a mano di pezzi miniatura di carta, alluminio e fili assai difficili da fare. Hanno isolato la migliore delle operaie e le hanno chiesto di lavorare molto lentamente, in modo da poter dettagliare tutti i suoi gesti e farne oggetto della loro analisti. Dopo quattro ore hanno concluso che non si doveva sperare in un ritmo superiore a 75 o 80 pezzi anche a conferma di una serie di cronometraggi anteriori.

Ora la media di produzione in quello stabilimento di 70 persone era di 135 pezzi. Ed i capi aggiungono modestamente: « Non sapevamo spiegare questa cifra ». Ma io dico che questo si ottiene, da uomini e donne trattati come delle persone con una giusta ed illuminata autorità.

Ed in effetti pur avendo ristabilito la giustizia nei criteri del salario, pur avendo incoraggiato e sostenuto lo sviluppo delle qualità personali dell'operaio, se questi capi non si fossero preoccupati dei contatti umani della loro autorità attraverso una gerarchia reclutata e formata specialmente secondo le loro intuizioni, non avrebbero ricevuto una così eloquente risposta dal loro personale.

L'ultimo sguardo su questa impresa sarà dunque consacrato al problema della gerarchia.

La gerarchia

Questi capi hanno dato alla loro gerarchia e più particolarmente ai sorveglianti a contatto diretto con gli operai, la missione seguente: migliorare le condizioni materiali e tecniche che aiutano a lavorare meglio ed a minor costo, permettere la creazione di un *ambiente* nel quale l'individuo si rilascia di fronte al suo lavoro e si sente portato a dedicarvisi ».

In questo quadro il capo dello stabilimento ha la responsabilità dell'uso dei servizi *tecnici* e la responsabilità dell'impiego del suo personale, due cose che non si devono dissociare. Egli assume la responsabilità dell'organizzazione della vita dello stabilimento, regola la polivalenza, fa le promozioni. Assicura il termine di *ri-*

sposta più breve a tutti i problemi posti a livello di stabilimento. *Ne ha il potere.*

I capi-officina, i capi-reparto, i capi-d'equipe, e capi di gruppo non *hanno il diritto* di fare dell'ufficio: sono pagati per stare sul posto di lavoro.

Questo è in effetti l'inquadramento, ben regolato, provvisto di larghi poteri, che si consacra ai « contatti », e crea dei rapporti umani di confidenza reciproca.

Ultima trovata nell'ordine della gerarchia, sono le riunioni dei capi-reparto. Tutti i capi-reparto e i capi-squadra si riuniscono ogni mese per parlare *unicamente delle promozioni* (aumenti di salario).

La totalità del personale è dunque riveduta undici volte all'anno su questo piano.

La polivalenza permette ai capi reparto di conoscere il personale dei reparti vicini, perché ad un certo momento l'hanno avuto ai loro ordini, e permette di conseguenza il giudizio di vari capi-reparto sulla stessa persona, cosa che è a favore della giustizia e di una scala equilibrata dei valori.

Queste riunioni offrono l'occasione di esaminare o di rivedere anche gli altri elementi che non sono il salario: la mensa, i trasporti, l'ambiente, la capacità dei capi-reparto, la qualità morale dell'insieme, soprattutto per quanto riguarda le donne, il senso di essere capiti, ben giudicati, ben guidati, di avere una maggior possibilità di progresso professionale. Assicurata una giusta remunerazione, i capi-reparto sono convinti che tutte queste cose abbiano per l'operaio un maggior valore che un aumento del salario.

Queste riunioni mensili hanno avuto nell'impresa un'eco considerevole. I delegati operai hanno visto sparire i motivi di reclami, e da allora data la pace completa del clima sociale, perché la gerarchia assolve ai suoi doveri umani, risponde, informa, decide su tutti i piani secondo la sua competenza. Non vi è posto per alcuna gerarchia parallela.

Conclusione

Tutti questi dettagli hanno interesse in quanto ci mostrano una costruzione ultimata, anche se in continua ricerca di miglioramenti secondo gli stessi principi. Non sono i dettagli che contano perché muteranno secondo la natura dell'impresa, ma i principi che devono rimanere saldi. L'albero si giudica dai frutti.

Come la caratteristica di ogni organizzazione sociale di tipo marxista è di essere imprigionata fra due gerarchie, così la chiave di ogni società umana di civiltà cristiana, o anche semplicemente di civiltà è di essere regolata dal principio di sussidiarietà che si enuncia così:

« Non si possono levare ai singoli per trasferirle ad una comunità, le attribuzioni che essi sono capaci di assolvere per loro iniziativa e con i loro propri mezzi ».

« Nello stesso modo sarebbe commettere un'ingiustizia e turbare gravemente l'ordine sociale togliere ai gruppi di ordine inferiore per affidarli ad una collettività più vasta e di un grado più elevato le funzioni che quelli sono in grado di compiere personalmente ».

« L'obiettivo naturale di ogni intervento in campo sociale è di aiutare i membri del corpo sociale, non di distruggerli, né di assorbirli ».

E' in ragione di questo terzo precetto che tale ammirevole principio d'equilibrio ha ricevuto il nome di principio di sussidiarietà (subsidium = aiuto).

Esso è vero e necessario a tutti i gradi della società fino nelle relazioni con lo stato ma particolarmente nell'ambiente del lavoro, come si è visto dall'esempio citato.

Ora questa esperienza è ben lungi dall'essere la sola. Il Centre des Etudes des Entreprises si è consacrato dal 1964 al miglioramento del clima sociale nel mondo del lavoro. Dalla sua esperienza esso può dedurre che, se i dirigenti di una impresa vogliono realmente che vi regni la pace con tutti gli inestimabili vantaggi che essa porta pur nel clima di sovversione generalizzata che tutti conosicamo, guadagneranno la partita grazie ad un'azione lucida, coraggiosa e tenace.

Vi è dunque un lavoro preliminare dell'intelligenza

per discernere la verità, l'esempio delle imprese che l'hanno scoperta può essere di grande aiuto, alla condizione che poneva André Charlier la cui morte ci ha costernati: « la verità prende come il fuoco, ma non prende che su un cuore che la desidera ».

Il primo giorno di questo convegno uno di Voi mi diceva la sua desolazione di essere così in pochi a reagire di fronte alla degradazione generale.

Prenda coraggio e si conforti a queste ferme parole di Louis Veuillot: « Per essere vittoriosa la verità non necessita che di un piccolo numero di cuori fermi che non la rinneghino e che sappiano professarla ».

Riconoscere non è tutto!

Bisogna anche volere e questo è più difficile.

Ma quelli che hanno dato l'esempio devono dar fiducia ai loro successori; secondo la profezia di Charles Maurras:

« Dove l'uno finisce, l'altro comincia,
Non muore il giorno, né il re,
e per le giuste rinascite,
rivivrà sempre una *fede* ».

Louis Salleron

L'AUTORITA' NELL'ECONOMIA

I grandi conflitti ideologici, così come i grandi e piccoli conflitti concreti, ruotano attorno al problema dell'*autorità*.

Se, ad esmpio, consideriamo i dibattiti sollevati dai termini « capitalismo » e « socialismo », ci accorgiamo rapidamente che è dell'autorità sociale — della sua natura, del suo fondamento, dei suoi fini ecc., — che si discute.

Allo stesso modo uno sciopero è, quasi sempre, la messa in questione dell'autorità nell'impresa.

Conflitti ce ne saranno sempre. In un certo senso essi sono normali, giacché non sono altro che l'espressione della tensione esistente tra le forze di ciò che ha vita. Ma diventano anormali, e dannosi per tutti, quando distruggono più di quanto non costruiscano, il che generalmente accade quando chiedono alla violenza soluzioni che dipendono dalla ragione.

Per evitare i conflitti violenti e per orientare i conflitti normali verso le soluzioni più favorevoli, un buon metodo è quello di tentare prima di tutto di definire l'autorità, allo scopo di istituirla in vista del progresso sociale.

* * *

Il significato del termine « autorità » ci è dato dalla

sua etimologia. L'*auctoritas*, è il carattere dell'*auctor* — colui che fa crescere, il creatore, il fondatore, l'« autore ». Tutte le parole in cui si ritrova la radice *aug* — esprimono, prolungano o riflettono questo senso: *augere, augur, auxilium, augustus.*

L'autorità è dunque la capacità creatrice, la capacità fondatrice, la capacità « aumentatrice ».

L'idea del *vivente* e della sua *fecondità* è al centro della nozione di autorità.

Dovunque si trova la vita, si trova l'autorità.

In quanto l'uomo è il vertice terreno della vita ed in quanto è il solo a pensarla e a dirigerla, è lui a riassumere la nozione di autorità ed è a lui solo che la si applica.

E siccome la vita umana è multiforme, anche l'autorità lo è, andando dalle sommità spirituali fino alla biologia elementare.

Ma poiché l'aspetto spirituale dell'uomo, — il suo carattere di animale dotato di coscienza e di ragione —, penetra tutte le sue attività, si può dire che l'autorità è essa stessa di natura spirituale. Come l'animale, l'uomo ha una progenitura, ma egli solo è « autore » dei suoi figli in quanto il suo istinto di genitore non può essere totalmente indipendente dalla sua coscienza spirituale. L'autorità paterna non appartiene agli animali.

Tuttavia è nella società che l'autorità umana si manifesta per eccellenza. E' nella società che l'uomo manifesta il suo potere creatore.

Essendo l'uomo un animale ad un tempo *individuale* e *sociale*, si potrebbe dire che l'autorità è semplicemente la *personalità sociale*. In quanto ogni uomo è una persona, ogni uomo dispone di una certa autorità sui suoi simili.

Non si tratta di un diritto, si tratta di un fatto. Nell'immenso complesso cibernetico che è la società, ogni uomo « informa » ed è « informato », ogni uomo dà e riceve, ogni uomo esercita un'influenza e subisce influenze, ogni uomo è agente e paziente.

E' evidente che il peso delle autorità che si trovano

di fronte varia immensamente. Ma nessuna persona è del tutto priva di una parte di autorità.

* * *

Essendo la natura dell'uomo spirituale, è l'autorità spirituale — cioè quella che si rivela nel campo stesso dello spirito — ad esercitare l'influenza più profonda sulla società. I fondatori di religioni, i santi, i filosofi, i grandi poeti e i grandi scrittori sono le personalità socialmente più creatrici, le più feconde. Esse « aumentano » l'umanità in modo eminente.

Tale autorità è *indiretta*. Essa va da spirito a spirito, senza essere né aiutata né fermata dall'apparato sociale.

Ma poiché si tratta in questo caso di un tipo di autorità eccezionale, non è ad essa che si pensa normalmente quando si pronuncia la parola « autorità ». Questa parola evoca abitualmente l'*autorità sociale diretta,* cioè quella degli uomini la cui personalità si afferma visibilmente nei confronti dei loro simili nel gioco normale delle attività sociali.

Ma anche qui sarebbe necessario distinguere.

In ogni società strutturata e funzionante normalmente l'autorità *indiretta* ha un grande posto, al livello in cui le facoltà dello spirito la concernono *direttamente*. Per esempio, l'autorità scientifica, intellettuale, morale, tecnica ecc. è importantissima.

Ma l'autorità sociale diretta è quella che esprime non questa o quella facoltà spirituale, ma la *personalità totale* di un individuo. Essa significa allora la *capacità di creare il gruppo sociale* o almeno di *assicurare la sua coesione*, di *strutturarlo*, di *farlo funzionare secondo il fine per il quale è costituito*.

Quando di un individuo si dice che *ha dell'autorità,* è a questo genere di autorità che si pensa. Quando, in una collettività sociale — uno Stato, una municipalità, un'impresa — si cerca un *uomo autorevole* per rimettere ordine in quella collettività che è in procinto di disgregarsi, è ancora a questo genere di autorità che si pensa.

Praticamente, per la generalità dei mortali, l'autorità è questa autorità sociale diretta. La si definisce spesso come la *capacità di comandare,* o *di farsi obbedire,* il che non è falso ma è un po' sommario.

Si potrebbe dire infine che, se l'autorità è d'una varietà infinita (essendo il riflesso della varietà infinita dello spirito umano), ne esistono due tipi particolarmente caratteristici:

— *l'autorità puramente spirituale,* che più profondamente muove la società degli uomini;

— e *l'autorità sociale diretta,* che dà la sua forma al gruppo sociale.

La prima tocca l'uomo soprattutto in quanto *persona individuale*; la seconda lo tocca soprattutto in quanto *persona sociale.*

Beninteso, questi due tipi di autorità e, più generalmente, tipi diversi di autorità possono trovarsi nello stesso uomo, ma è cosa rara, almeno allo stesso grado. E' cosa rara anche quando si tratta di tipi di autorità apparentemente molto vicini. Per esempio, in una Università, il professore più eminente non sarà necessariamente il miglior rettore, quantunque per governare maestri e allievi il prestigio intellettuale sia di gran peso.

Allo stesso modo in un monastero, non è necessariamente il più santo o il più sapiente dei monaci che sarà il miglior abate. Tutto ciò che si può dire è che quando il titolare di alte responsabilità sociali ha, oltre alle qualità di autorità corrispondenti alla sua funzione, delle eminenti qualità intellettuali e morali, ciò costituisce un beneficio evidente per il gruppo sociale e una fortuna per i membri del gruppo.

* * *

L'*autorità*, abbiamo detto, è un *fatto*. Diremmo meglio che è *in primo luogo* un fatto. Il magnetismo di una personalità, — la sua capacità di creare, la sua influenza, il dono che le è proprio di trascinare l'adesione, l'imitazione, l'obbedienza, — è un fatto.

Ma anche la *società* è un *fatto*. E il fatto sociale

implica necessariamente delle regole di funzionamento, l'insieme delle quali si chiama *diritto.*

Il Diritto è inerente alla società.

Quindi il *fatto* dell'autorità riveste nella società il carattere del *diritto.*

Considerata dal punto di vista sociale, l'autorità è spesso definita come *il Potere legittimo.*

Dire che un Potere è legittimo, significa dire da un lato che potrebbe non esserlo e, dall'altro, che la sua essenza è diversa da quella dell'autorità.

Il « potere », nel senso più vasto, non è altro infatti che il fatto di potere, cioè il fatto di possedere dei mezzi che permettono di agire sul mondo esterno.

Così come la nozione di autorità evoca una realtà *spirituale*, quella di potere evoca una realtà *materiale.*

L'*autorità* appartiene al dominio del *vivente.*

Il *potere* appartiene al dominio del *meccanico.*

La *società* è un miscuglio di spirito e di materia, di vita e di meccanicità. La sua complessità risulta dalla molteplicità delle correnti spirituali che la animano e dai meccanismi che la muovono. I fenomeni di autorità e di potere ne sono la trama. Il Diritto ha per oggetto di subordinare il potere all'autorità, cioè di permettere allo spirito di governare i meccanismi. Esiste una *fisica sociale* che è l'insieme delle leggi naturali che reggono la società. Ma esiste anche una *psichica sociale*, che è la legge spirituale che si impone alle leggi naturali nella società. In breve, nella società come nell'individuo esistono la *necessità* e la *libertà,* la *materia* e lo *spirito,* il *fisico* e lo *psichico,* il *corpo* e *l'anima,* il *meccanico* e il *vivente,* la *pesantezza* e la *grazia* — il *potere* e l'*autorità.*

L'autorità è un potere, in quanto esercita un'azione sul mondo esterno.

Il potere non è un'autorità, in quanto è soltanto un apparato strumentale, un insieme di mezzi di azione, a disposizione di una energia a lui estranea.

Se l'autorità sociale è spesso definita come il potere legittimo, ciò avviene per significare che i meccanismi sociali di azione dell'uomo sull'uomo funzionano secon-

do le norme che corrispondono al bene comune. Il potere non è legittimo quando i suoi meccanismi sono distolti dal loro fine.

* * *

Il problema del *potere legittimo*, cioè dell'*autorità sociale incarnata* si pone a due stadi.

Il primo stadio è quello della *nascita* del potere.

Esso non presenta difficoltà. Colui che crea un potere lo crea in quanto ha l'autorità — in quanto è autore, fondatore. Certamente lo diciamo in modo astratto. E' possibilissimo che un « autore » fondi un potere contrario ai fini del gruppo. Il tempo lo rivelerà. Ma nel momento della fondazione il potere è legittimo poiché procede da un'autorità che si è rivelata come unica, o come superiore ad ogni altra.

Il secondo stadio è quello della *durata* del potere. E' a questo stadio che si pongono tutti i problemi concreti della vita sociale.

Un fondatore, un « autore », allestisce i meccanismi del potere. Ora, questi meccanismi si riveleranno validi oppure no. Essi possono anche valere per l'inizio e non essere più adatti in seguito. Possono infine incarnare una volontà cattiva o mal illuminata, la quale, con il tempo, creerà dei turbamenti nel corpo sociale.

Il grandissimo fondatore, a tutti i livelli dell'organizzazione sociale e, in maniera eminente, al livello politico, è colui che ,avendo costituito il gruppo sociale, gli dà delle leggi di funzionamento tali da trovare in sé stesse il principio del proprio permanente adattamento alla vita ed alla crescita del gruppo secondo i fini che gli sono propri e che sono il bene comune.

Siccome, a misura che più in alto si sale lungo i gradini dell'organizzazione sociale, c'è meno spazio per la *creazione* e più per la *perpetuazione* del gruppo, il *potere legittimo* vi si confonde con il *potere legale*, che è quello la cui *devoluzione* e il cui *esercizio* corrispondono alla legge del gruppo. E' in questo senso che l'*autorità*

sociale è il potere *legittimo* e il *potere legale* ad un tempo.

Ma poiché, d'altro canto, la società si evolve costantemente e diventa sempre più complessa, la legge positiva è chiamata ad evolversi anch'essa affinché il bene comune sia sempre e sempre meglio assicurato. La legalità è così sempre messa in questione dalla legittimità. Il diritto positivo deve rispondere al Diritto, come lo *jus* deve rispondere alla *justitia*. Il potere deve assicurarsi continuamente di essere legittimo, deve cioè ricaricarsi dell'autorità che l'ha fondato all'origine.

In una società organizzata, l'autorità è il fatto delle personalità che ridanno al potere, ordinandolo o ristrutturandolo profondamente, tutti i caratteri della legittimità, cioè di conformità alla natura ed ai fini della vita sociale.

* * *

Inerente alla vita sociale, l'autorità vi si trova in tutti i campi, a tutti i livelli e in ogni momento. Ma ci sono due settori in cui essa pone i problemi più gravi dell'organizzazione del potere: il settore *politico* e il settore *economico* — che sono i due settori nei quali si inquadrano la totalità delle attività quotidiane della totalità degli umani.

La *Politica* è il luogo privilegiato dell'esercizio dell'autorità sociale; ed è al tempo stesso il luogo privilegiato delle discussioni attorno al Potere, cioè attorno all'incarnazione istituzionale dell'Autorità della Città.

Nessuno ne dubita. E' caratteristico che, quando si parla del « Potere », senza epiteti, è il potere politico che si ha in vista. A torto o a ragione, molti autori ritengono che il Potere costituisce l'essenza del fenomeno politico e che lo studio dei problemi politici si confonde praticamente con lo studio dei problemi del Potere. Le lotte politiche, tanto internazionali quanto interne, sono lotte per il Potere.

L'*Economia* è un luogo d'esercizio dell'autorità so-

ciale soltanto in modo derivato. In sé stessa non è altro che l'esercizio dell'autorità dell'uomo sulla natura. Robinson, solo sulla sua isola, ha un'attività economica, non ha attività politica. L'autorità sociale appare nell'Economia solo quando l'« autore » — l'imprenditore — aggrega intorno a sé una pluralità di collaboratori per l'esercizio dell'attività economica.

Questa distinzione tra la Politica e l'Economia è fondamentale. Essa fonda tutta l'organizzazione della società, cioè il Diritto stesso.

Oltre la sua relazione con Dio e con sé stesso, l'Uomo ha una duplice relazione con il mondo esterno: la sua relazione con gli *altri uomini*, di natura *politica*, e la sua relazione con le *cose*, di natura *economica*.

La *relazione politica* è essenzialmente una relazione di *autorità*, nel senso che emana soprattutto dall'« ascendente naturale dell'uomo sull'uomo », come dice Bertrand de Jouvenel [1]. E' questa autorità a istituire il Potere, cioè l'insieme dei meccanismi destinati a conferire la sua coesione allo Stato e a permettergli di raggiungere i suoi fini.

La *relazione economica* è essenzialmente una relazione di *proprietà*, nel senso che esprime la superiorità dell'uomo sulle cose, delle quali egli si « appropria » per finalizzarle.

La *relazione politica* integra, necessariamente ma a titolo sussidiario, delle relazioni economiche, da un lato perché i meccanismi del Potere, essendo di natura « sociale », devono essere dominati in modo da renderli il più possibile efficaci con il minimo costo, dall'altro perché la messa in opera di certi beni è in rapporto così diretto con il bene comune che può essere opportuno che lo Stato se ne costituisca proprietario.

La *relazione economica*, da parte sua, si esercita in seno alle *relazioni politiche*, che le danno le sue leggi;

---

[1] Bertrand de Jouvenel, *De la Souveraineté*, p. 10 s.

essa può, d'altro canto, raggiungere un tale sviluppo che i poteri sociali da lei generati acquistano una dimensione quasi-politica. Spetta al Potere politico prendere le misure necessarie al fine di rimanere il padrone dell'organizzazione generale dello Stato, senza peraltro intaccare il potere creatore dell'autorità economica.

Riassumendo: la Politica è prima in quanto concerne il bene comune dell'uomo individuale e sociale. Ma il Potere Politico ha per oggetto soltanto questo bene comune, il quale non è quanto basta alla persona, ma è la condizione sociale del suo libero sviluppo nella diversità delle sue facoltà e delle sue attività. L'*Economia* è la principale di tali attività. Nella sua essenza essa sfugge al Potere politico la cui unica missione, nei suoi confronti, è di permetterle di esercitarsi liberamente, nel quadro della Legge protettrice del bene comune.

In termini giuridici, ciò equivale a dire che il *Diritto pubblico* regola ciò che dipende dall'organizzazione del Potere politico, mentre il *Diritto privato* è il Diritto comune generale, dal quale dipende l'Economia.

Il *diritto di proprietà* è il diritto primo dell'economia in quanto è l'espressione giuridica fondamentale del dominio dell'uomo sulle cose. Quanto alle relazioni che nascono tra gli uomini dal fatto dell'attività economica, saranno regolate dal *diritto delle obbligazioni* e dal *diritto della responsabilità.*

Queste considerazioni non appartengono alla pura teoria. A seconda che le si accetti o le si rifiuti, si hanno come esito due tipi di società completamente opposti.

Se le si accettano, tutti i miglioramenti sociali sono possibili — in giustizia, in libertà e in prosperità — poiché, essendo i principi che presiedono al Diritto privato iscritti nell'ordine naturale, permettono di apportare a tale Diritto tutte le sistemazioni necessarie.

Se le si rifiutano, si viola l'ordine naturale provocando o l'anarchia o la tirannia. Ma poiché la complessità della società moderna non permette un'anarchia durevole, è alla tirannia che necessariamente si giunge. Tale tirannia ha un nome: *totalitarismo*.

Che cosa è il totalitarismo? E' *la confusione del Potere politico e del Potere economico in un solo Potere* — necessariamente politico in quanto si applica al tutto della società.

La base del progresso sociale è la distinzione tra lo Spirituale, il Politico e l'Economico, nel rispetto dell'ordine proprio delle loro rispettive attività, delle loro autorità e dei loro poteri.

Lasciamo da parte lo spirituale che non ci interessa qui. *L'ordine sociale progressivo* esige che le relazioni tra gli uomini si stabiliscano a partire da *due realtà mediatrici originarie*: gli *uomini* stessi socialmente organizzati (*campo politico*) e le *cose* appropriate, trasformate e scambiate (*campo economico*).

La soppressione della mediazione sociale della realtà naturale, del mondo delle cose, è l'abolizione della proprietà, cioè il comunismo totalitario.

Facendo dipendere le relazioni degli uomini unicamente dalla loro organizzazione politica, il totalitarismo li rende totalmente dipendenti da quest'ultima, ne fa cioè gli schiavi.

Il socialismo sogna di « sostituire l'amministrazione delle cose al governo degli uomini ». E' il mezzo più sicuro per ridurre l'autorità sociale al solo governo degli uomini — che vengono allora amministrati come cose.

D'altronde, al di fuori della speculazione filosofica che impone la radicale distinzione tra la Politica e l'Economia, il semplice buon senso indica che l'individuo ha bisogno di una pluralità di Poteri sopra di sé per proteggere la propria libertà personale. E' cosa nota da tempo in materia politica. « Il Potere arresta il Potere » diceva Montesquieu. Per questo motivo gli Stati istituiscono, con maggiore o minor successo, la separazione dei Poteri esecutivo, legislativo e giudiziario. Antica classificazione che ignorava, nel XVIII secolo, i mass-media, il sindacalismo, il denaro, divenuti ai nostri giorni dei veri poteri politici. Ma, per venire alla questione che interessa il maggior numero di persone,

chi potrebbe negare la salvaguardia rappresentata per il salariato dall'esistenza di una marcata dualità tra il Potere politico e il Potere economico? Grazie a tale dualità, egli può costantemente fare appello all'uno contro l'altro, che è, fin dall'inizio dell'industria, la causa del miglioramento della sua condizione economica e sociale. Se venisse obiettato che in pratica il salariato si appella al Potere politico contro il Potere economico, e non viceversa, risponderemmo, da un lato, che questa è un'illusione poiché, senza averne coscienza, il salariato si appella costantemente al Potere economico contro il Potere politico, quando si libera dallo statalismo politico attraverso la scoperta di nuovi impieghi, di più alti salari e di beni moltiplicati creati dal Potere economico, e dall'altro che se il Potere economico venisse soppresso, il salariato, dipendente dal solo Potere politico, non disporrebbe contro quest'ultimo se non di ricorsi illusori, come lo si vede nei paesi comunisti.

Perciò dobbiamo affermare nella maniera più categorica la specificità dell'ordine economico e la sua autonomia sotto la suprema regolazione della legge politica.

Come diceva il « papa buono », Giovanni XXIII, nella sua enciclica « Mater et Magistra »: « Prima di tutto va affermato che il mondo economico risulta dall'iniziativa personale dei privati cittadini, sia che agiscano individualmente o associati variamente per il perseguimento di interessi comuni » (§ 56), e « Il diritto di proprietà, anche dei mezzi di produzione, ha valore permanente per la precisa ragione che si tratta di un diritto naturale, fondato sulla priorità, ontologica e teleologica, degli individui sulla società. Del resto, sarebbe vano rivendicare l'iniziativa personale ed autonoma in materia economica, se non venisse riconosciuta a tale iniziativa la libera disponibilità dei mezzi indispensabili alla sua affermazione. La storia e l'esperienza attestano, inoltre, che sotto i regimi politici che non riconoscono il diritto di proprietà privata dei beni di produzione, le espressioni fondamentali della libertà sono compresse o

soffocate. E' quindi legittimo dedurne che esse trovano in tale diritto garanzia e stimolo » (§ 116).

* * *

Ecco, si dirà, un bel lungo giro per introdurre il nostro soggetto: « l'autorità nel campo economico ». A dire il vero, saremmo piuttosto tentati di dire che abbiamo esaurito il tema, poiché ai nostri occhi ciò che soprattutto conta sono le distinzioni che abbiamo sopra stabilito. Se si è d'accordo su di esse, si è d'accordo sull'essenziale; il resto è materia di libera discussione. Se non si è d'accordo, si entra in un semplice rapporto di forze.

Tenteremo comunque di proporre alcuni temi di riflessione, ma senza dissimularci il loro carattere sommario, poiché siamo in condizione di conoscere assai bene la vastità del problema, avendovi consacrato varie opere [2].

* * *

Prendiamo l'Economia dalla sua cellula elementare: l'*impresa.*

L'autorità vi si manifesta, come altrove, all'origine, e poi lungo tutta la vita dell'impresa.

La *nascita* dell'impresa è l'opera di un uomo — il creatore, il fondatore, l'« autore ». Con l'aiuto di un capitale, che egli possiede o che prende a prestito, quest'uomo dà vita ad un'impresa che gestirà da solo o con qualche collaboratore. La sua « autorità » si eser-

---

[2] Cf. in particolare: « *Autorité et commandement dans l'entreprise* » (2ª ed. 1966, in ristampa), « *Le fondement du pouvoir dans l'entreprise* » (1965), « *L'organisation du pouvoir dans l'entreprise* » (1966; trad. italiana « *L'organizzazione del potere nell'impresa* », Volpe, Roma 1973) presso l'Entreprise moderne d'édition, 4 rue Cambon, Parigi; « *Six études sur la propriété collective* » (1947), « *Diffuser la propriété* » (1964) presso le Nouvelles éditions latines, 1 rue Palatine, Parigi.

citerà sull'oggetto dell'impresa e sui suoi collaboratori. Ma l'origine della sua autorità sui suoi collaboratori è la « cosa », che egli sfrutterà e farà fruttare. E' la *proprietà* della sua impresa ad essere *mediatrice* della sua *autorità* sugli uomini.

Non si tratta in ciò di una realtà storica. Ogni anno, in tutti i paesi, migliaia e decine di migliaia di imprese vengono fondate in questo modo. Si pensi soltanto alle innumerevoli imprese agricole, artigianali e commerciali! Ma accade la stessa cosa per le imprese industriali, le quali presentano soltanto questa differenza: si mettono generalmente in moto con un più vasto numero di collaboratori.

La *proprietà* dell'impresa, il *contratto* con i collaboratori, ecco le due chiavi giuridiche che aprono tutte le porte della crescita e dell'espansione economica.

A questo schema semplice, universalmente attestato, si possono apportare tutte le varianti che si vuole: si vedrà che lo schema rimane.

Forse si dirà che, ai giorni nostri, molte imprese vengono fondate da imprese preesistenti. E' esatto, ma la doppia chiave della proprietà e del contratto sussiste. I problemi che la formula può sollevare dipendono più dalla perpetuazione dell'impresa che dalla sua nascita e sono legati al gigantismo economico, di cui presto parleremo.

La *perpetuazione* dell'impresa pone il problema, dopo qualche tempo, della *legittimità del potere*.

Alla nascita di un'impresa, e per un certo numero di anni, il problema della legittimità del potere non si pone. L'autorità del fondatore dell'impresa genera il suo potere attraverso la mediazione della proprietà. Tale potere è eminentemente legittimo in quanto non è altro che il riflesso dell'autorità da cui emana.

Ma dopo 20, 50, 100 anni?

Consideriamo tre casi:

1 - Un uomo fonda un'impresa a trent'anni. La fa prosperare, ma, arrivato all'età di settant'anni la gesti-

sce meno bene e rischia di farla fallire. Il suo potere è ancora legittimo?

2 - Un uomo ha creato un'impresa che gestisce bene. Egli muore. Suo figlio diventa proprietario dell'impresa. Il suo potere è legittimo?

3 - Un'impresa è stata creata in forma societaria, o si è trasformata, ad un certo momento, in società. Il o i proprietari del capitale ha o hanno il potere nell'impresa. Questo capitale può passare in altre mani. Il potere dei successivi possessori del capitale è un potere legittimo?

A queste diverse domande daremo un'unica risposta di principio: la proprietà del capitale basta a rendere legittimo il potere, alla doppia condizione che l'Economia sia sufficientemente liberale (concorrenziale) e che il regime della proprietà sia convenientemente regolato dalla legge.

Spieghiamo in due parole la virtù di queste due condizioni.

Se l'Economia è sufficientemente liberale, un imprenditore incapace non può resistere a lungo alla concorrenza. La sua azienda sarà compromessa. Egli dovrà venderla o abbandonarla. Una autorità superiore alla sua creerà un nuovo potere legittimo sulla stessa impresa o su un'altra. Questa automatica sanzione è ad un tempo la più giusta, la più sicura, la più economica e la più dolce. Essa vale altrettanto bene per l'uomo invecchiato e divenuto incapace, per l'erede e per i successivi possessori di un capitale societario.

D'altra parte, la proprietà del capitale deve essere regolata, per ciò che concerne la sua acquisizione e la sua trasmissione, nella maniera che rende giusto il Diritto di proprietà. Ora, per essere giusto, cioè per corrispondere al bene comune, questo Diritto deve essere sufficientemente *stabile* perché il suo titolare vi trovi un interesse, e sufficientemente *fluido* per poter passare in altre mani. Nei tempi antichi della proprietà fondiaria era la manomorta a bloccare la circolazione della proprietà. Non bisogna che esista una manomorta capitalistica.

Praticamente, se la Legge garantisce la proprietà e la libertà concorrenziale, il problema della legittimità del potere è risolto per sempre.

Si può, naturalmente, discutere all'infinito sulle *modalità* concrete della Legge. Ma se non si mantiene il *principio*, in che direzione si cercherà la soluzione del problema? Si sboccherà sempre in un sistema di intervento diretto, amministrativo o giudiziario, statale o professionale, i cui inconvenienti, — lentezza, incertezza, arbitrarietà, contestazione — avrebbero largamente la meglio sull'automatismo della libertà viva regolata dalla legge.

* * *

Consideriamo ora il problema dell'autorità e del potere nell'impresa, non più da un punto di vista *dinamico,* ma da un punto di vista *statico*, o più esattamente non più sulla *lunghissima durata,* ma sulla *breve e media durata,* cioè nel modo in cui lo vive il personale dell'impresa, sul filo dei giorni e degli anni.

Prendiamo il problema là dove si pone nel modo più visibile, cioè nella grande impresa, quella che impiega diecimila, ventimila o cinquantamila persone.

E in primo luogo, *qual è il problema?*

Si è abbastanza imbarazzati a rispondere, poiché a proposito dell'autorità e del potere nell'impresa si pongono una quantità di problemi diversi.

1 - Un problema tuttavia condiziona tutti gli altri ed è quello della legittimità stessa del potere nell'impresa detta capitalistica, cioè funzionante in regime di proprietà. Comunisti e socialisti — non tutti i socialisti, ma un buon numero di essi — professano che ogni potere economico che proceda dalla proprietà del capitale è illegittimo.

Questo problema l'abbiamo esaminato precedentemente. Non ci ritorneremo dunque sopra. Noteremo soltanto che si pone in funzione del regime generale della società. In altri termini, esso è risolto sia dal regime della

proprietà, sia dal regime della non-proprietà, cioè dal comunismo. Se ci mettiamo dal punto di vista del direttore di fabbrica, dell'ingegnere o dell'operaio, il confronto della loro situazione può essere fatto, nella fabbrica proprietà privata e nella fabbrica proprietà pubblica, soltanto all'interno del *sistema generale dell'Economia,* basato sulla proprietà privata o esclusivo di tale proprietà.

In regime di proprietà privata possono infatti esserci dei settori nazionalizzati. Le loro modalità di funzionamento si stabiliscono, se sono industriali, in riferimento e talora in concorrenza con l'insieme del settore privato. Gli elementi di confronto ne vengono falsati, d'altronde a beneficio degli individui; infatti è il settore privato a sostenere il settore nazionalizzato, in cui lo Stato è e deve comportarsi come un proprietario privato. In altri termini, non si può estrapolare dal funzionamento di un settore nazionalizzato al funzionamento di una Economia interamente collettivizzata.

Il solo punto da rilevare nel confronto che si può fare tra una unità di produzione nazionalizzata e altre unità dello stesso tipo che siano oggetto di proprietà privata è il seguente: tutti i problemi di autorità e di potere sono in esse identici, salvo per ciò che concerne il direttore. Se prendiamo, per esempio, la Renault, impresa nazionalizzata, e la Citroën o la Peugeot, imprese private, *tutti* i problemi di autorità e di potere concernenti la *totalità* del personale sono gli stessi. Unica differenza: nell'un caso il direttore è nominato dallo Stato, nell'altro è nominato dai proprietari del capitale.

Questo punto è importantissimo, perché mostra bene che ci si inganna (inconsapevolmente o consapevolmente) quando si crede di poter imputare al regime capitalistico i vizi dell'organizzazione del potere, ai vari gradi della gerarchia, in una grande impresa. Affinché la dimostrazione fosse probante, sarebbe necessario confrontare due imprese dello stesso tipo, l'una ad esempio negli Stati Uniti, centro per eccellenza della proprietà capitalistica, l'altra nell'U.R.S.S., centro per eccellenza della proprietà di Stato. Tutto ciò che si sa della vita

industriale nei due paesi permette di affermare che, se forse la situazione dei direttori è per certi aspetti comparabile, quella dell'insieme del personale è infinitamente superiore negli Stati Uniti; e non lo è soltanto nell'impresa, ma anche e ancor più all'esterno. Che ci si ponga dal punto di vista del livello di vita, della libertà o della giustizia, l'abolizione della proprietà privata e la sua sostituzione con il comunismo sono, per i salariati, la peggiore delle soluzioni.

2 - Lasciando da parte il confronto tra un regime generale di proprietà privata e un regime generale di comunismo — confronto interamente sfavorevole al comunismo —, il problema dell'autorità e del potere nell'impresa diventa un problema di *organizzazione*. Questa deve essere tale che il *potere*, a tutti i gradi, sia in essa il più legittimo possibile, cioè che corrisponda all'*autorità* delle persone che ne sono investite.

Diciamo « che corrisponda », perché in seno all'impresa, e quanto più essa è vasta, l'autorità non secerne direttamente ed immediatamente il proprio potere, in quanto in essa la concorrenza non si svolge come tra due o più persone libere in seno alla società. L'ingegnere, il caposquadra, l'operaio, l'impiegato lavorano in un insieme strutturato; le attribuzioni e le promozioni si inscrivono in un sistema regolato in cui il valore dell'individuo non può rivelarsi attraverso la creazione di un'impresa personale.

Non si tratta di qualcosa di eccezionale. E' al contrario la legge generale della società, in cui l'attività individuale indipendente si fa sempre più rara, a causa di una complessità che sempre più socializza le attività. Diciamo in termini semplici che laddove c'era, nel secolo scorso, il 10 o il 15 per cento di salariati, ce n'è oggi il 70 o l'80 per cento, diventando questi, per di più, i salariati di unità sempre più importanti. Infatti, che lavori nell'Economia, nell'Esercito o nello Stato, l'individuo può sempre meno affermare la propria autorità attraverso una creazione personale in cui il suo pote-

re sia indipendente e limitato soltanto da altri poteri indipendenti.

Considerato molto dall'alto, d'altronde, il problema è sempre lo stesso. Che si tratti della *costrizione* della *concorrenza,* o di quella delle *strutture,* è pur sempre in un ambiente di costrizione, di competizione e di lotta che l'autorità si manifesta e si afferma. Il processo della sua realizzazione in potere è semplicemente un po' differente.

Nell'impresa, l'autorità si manifesta in vari modi. E' secondo il suo modo proprio di superiorità (di influenza, di creatività, di ascendente) che l'individuo può imporsi. Tuttavia si può dire che esistono due tipi di autorità che distinguono in modo particolare gli individui nell'impresa: l'*autorità sociale propriamente detta*, nel senso in cui l'abbiamo definita, cioè la capacità di dare coesione ed efficacia al gruppo produttore(capacità di direzione, di organizzazione, di gestione, di comando), e l'*autorità di competenza* (capacità intellettuale, scientifica, tecnica).

Tutto il problema dell'organizzazione del potere nell'impresa consiste nel trovare i mezzi migliori per *rivelare* l'autorità (che può essere mascherata dallo spessore delle strutture o soffocata dalla loro rigidità) al fine di permetterle di esercitarsi in un *potere* corrispondente. Si tratta, insomma, che ciascuno sia al posto in cui possa meglio dispiegare le proprie qualità — « the right man in the right place ». In ogni gruppo sociale, esistono tre modi di designazione al potere: la nomina, la cooptazione e l'elezione. Per molteplici ragioni, nelle imprese il modo migliore sembra essere la nomina, almeno per quanto concerne la maggior parte del personale. Se è il modo che, in teoria, può sembrare il più arbitrario, è, di fatto, generalmente il più giusto, in quanto la miglior scelta degli uomini corrisponde all'interesse dell'impresa.

3 - L'autorità, abbiamo detto, non è altro che la personalità considerata nei suoi rapporti con il mondo esterno. Ogni uomo, essendo dotato di personalità, è dunque

anche dotato di autorità. Una buona organizzazione del potere si sforzerà di permettere ad ogni collaboratore di non sentirsi spodestato della propria personalità. La costrizione delle strutture non può essere abolita; ma è importante che la costrizione inerente al fenomeno del potere non sia ad esso identificata. L'uomo comanda alla natura obbedendole; non può dunque comandare alle macchine se non obbedendo loro. Ma questa dipendenza, che è l'espressione della *necessità* sociale, deve incitarlo ad affermare la propria *libertà*, col fare del proprio *potere* il riflesso della propria *autorità spirituale* di fronte alla *costrizione materiale*.

In che modo? Per mezzo della *decentralizzazione e della delegazione dei poteri, dell'assegnazione degli obiettivi* da raggiungere, della descrizione precisa e della *designazione dei compiti* da adempiere, ecc. I procedimenti sono innumerevoli e fanno ora parte dei moderni metodi del « management ». E' necessario che a tutti i gradi e in tutti gli impieghi dell'impresa le tre nozioni di *autorità, potere e responsabilità* si corrispondano nel modo più perfetto possibile. Ciò che non sempre è realizzabile a livello dell'individuo, lo è in ogni caso al livello del piccolo gruppo. Un'analisi corretta delle funzioni e dei posti di lavoro deve giungere ad assicurare a ciascuno ciò che potremmo chiamare lo spazio vitale della sua personalità.

Quanto alle vie ed ai mezzi di una tale realizzazione, non è questa la sede per esaminarli. Essi dipendono globalmente dall'*organizzazione* del lavoro da una parte e dalla *formazione* dall'altra.

4 - Su piano pratico, una gran parte dei problemi che l'organizzazione del potere pone all'insieme del personale, possono essere risolti da un'attenta considerazione rivolta alle preoccupazioni permanenti di quest'ultimo. Ora, tali preoccupazioni si riferiscono generalmente alla *sicurezza dell'impiego*, al *salario*, alle *condizioni di lavoro* e alle *condizioni di vita personale e familiare* in rapporto diretto o indiretto con il lavoro (trasporti, abitazione, scuola).

La « contestazione » che insorge contro « il padronato », « i dirigenti », « la gerarchia », ecc. spesso è meno un mettere in causa il potere che non il riflesso di inquietudini e difficoltà che assalgono i salariati nella loro vita quotidiana, il cui equilibrio è realmente minacciato o psicologicamente compromesso. In questo campo, è evidente che i padroni hanno soltanto dei poteri limitati o addirittura non hanno alcun potere. Ma nei limiti dei loro poteri e delle loro possibilità, la loro azione può avere importanti effetti. Una quantità di piccoli fatti che costituiscono la trama della vita quotidiana dell'operaio e dell'impiegato sfuggono fatalmente alla vista dei superiori responsabili. Questi possono conoscerli. In tal modo si mettono in grado, almeno per ciò che dipende da loro, di portar rimedio a mali che, gravi o leggeri ,sono una causa di sofferenza o di irritazione per colore che li sopportano. Quando si esercita in questo modo, il potere dimostra a meraviglia di essere segno di un'autorità essenzialmente spirituale.

* * *

Queste considerazioni, lo riconosciamo volentieri, sono abbastanza astratte. Ci si farà osservare che, nella realtà, l'esercizio del potere economico si scontra con il *fatto politico* che ne falsa continuamente i dati.

Non lo ignoriamo certamente! Proprio a causa di questo fatto ci siamo preoccupati di spiegare con precisione che esiste un ordine economico autonomo e quale è la natura dell'autorità che vi si manifesta. E' necessario partire da ciò, pena il veder crollare tutte le costruzioni che tendono a stabilire l'organizzazione del potere nell'impresa.

Detto ciò, il regime della proprietà è suscettibile di miglioramenti. Se la concentrazione è necessaria, essa dovrebbe certamente essere meglio regolata affinché le piccole e medie imprese non siano votate all'assorbimento da parte delle grandi, e affinché i produttori in difficoltà non cadano fatalmente sotto il dominio dei ban-

chieri, giacché tale processo mette sempre capo alla statalizzazione.

Ci sono voluti secoli per edificare il Diritto di proprietà e lo statuto del cittadino. L'accelerazione della Storia ci invita a fare più in fretta per edificare il Diritto dell'uomo al lavoro.

Non si parte da zero, giacché tale Diritto è già molto avanzato. Ma resta ancora molto da fare. Fin qui è stato soprattutto l'aspetto *sociale* dei problemi ad attirare l'attenzione del legislatore. A buon diritto, giacché gli abusi del liberalismo esigevano che fosse istituita la *protezione* dei più deboli. Ma oggi la situazione è sostanzialmente cambiata. Il *lavoro salariato* è divenuto la *condizione giuridica generale* della popolazione, il che trasforma il *problema sociale* in *problema politico*. Si tratta di istituire la *libertà* in una società in cui l'ordine politico è pervaso dall'ordine economico ed in cui il cittadino si pensa soprattutto come produttore e consumatore nella sua quotidiana vita di lavoro.

Tuttavia bisogna evitare che l'ordine economico giunga a confondersi con l'ordine poltico, ciò che sarebbe, abbiamo detto, totalitarismo. L'ordine politico è primo per natura. Per rimanerlo, senza alterazione né corruzione, deve assicurare all'ordine economico le condizioni del proprio sviluppo. Ora, tali condizioni concernono le due realtà congiunte del *potere* e della *libertà,* che devono essere organizzate a partire dalla realtà mediatrice della *proprietà*, della quale deve essere assicurata la più larga diffusione.

Tratteggiare l'ordine economico quale dovrebbe essere nella sua totalità uscirebbe dallo schema di questa comunicazione. E' comunque chiaro che anch'esso sbocca nel problema dell'*autorità* nel senso primo della parola. Infatti, nel mondo attuale si tratta, con ogni evidenza, di *creare, fondare, istituire* un *ordine regolatore della materia in eruzione.*

Il produttore, dal capo di impresa fino al manovale, può lavorare unicamente nel quadro che gli è offerto. Per il resto, pronunciarsi spetta all'economia, all'uomo

politico, all'uomo filosofo e religioso. Più risaliamo nell'ordine dei valori e più sentiamo il bisogno dell'*autorità intellettuale e spirituale*.

Da tale autorità procederà, finalmente, l'ordine sociale al quale tutti aspirano e che sarà quello in cui l'uomo che abbia scoperto o riscoperto la propria vera natura e i propri veri fini, sarà in grado di far fronte ai demoni che, con la propria scienza e con la propria tecnica, ha scatenato. Ma se è alle vette delle facoltà dello spirito che si situa l'autorità più vasta e più feconda, è a tutti i piani della società che essa deve manifestarsi, affinché regnino la giustizia, la libertà e la prosperità. Ciascuno, secondo le proprie capacità, deve preoccuparsene, poiché nulla si realizza nella società se non attraverso un perpetuo moto che scende dall'alto in basso e sale dal basso in alto. La forza del mondo occidentale consiste nell'essere sempre stato permeato di una tale verità. Se l'autorità nell'impresa e nell'economia soffre oggi di una carenza dell'autorità nella politica e nel regno dello spirito, essa contribuirà al rifacimento di tale autorità superiore esercitandosi nel modo più adeguato nel proprio dominio. Così come in un'anarchica cristianità furono le imprese a rifare domani, al di là degli eccessi del liberalismo e della barbarie del totalitarismo, un ordine economico e politico degno di questo nome, cioè a misura di un progresso materiale la cui violenza rischia oggi di condurci al caos.

Giuseppe Ugo Papi

LA LIBERTA' DELL'IMPRESA PRIVATA E PUBBLICA

1. - *Premessa*

Sui concetti di Libertà e di Autorità — correlativi e condizionanti reciprocamente — hanno già esordito altri relatori. Qui si vuole approfondire un caso concreto di « libertà »: la libertà dell'azienda produttiva e preservarla con ogni sforzo a fondamento della libertà dell'intero consorzio civile e a premessa — l'unica valida — per la ripresa economica di un paese.

Da ogni parte si denuncia la gravità della situazione economica. Abbiamo peraltro assistito al fallimento di tutte le proposte di provvedimenti parziali, a cominciare dai famosi « Decretoni » di misure congiunturali, succedutisi vanamente nel tempo. Né si tratta di andare incontro alle esigenze dei lavoratori con « slogans », che passano dagli « equilibri più avanzati », alla « cogestione », alla « partecipazione agli utili delle aziende ». Si tratta di guardare la realtà della vita economica con occhi sgombri da pregiudizi e coglierla — questa realtà — quale essa è, limpida e una.

In qualsiasi regime — non soltanto in quello capitalistico — *l'equilibrio fra costi e ricavi* di qualunque azienda — privata o pubblica che sia — rappresenta la *condizione imprescindibile* per la continuità nella formazione del reddito dei fattori produttivi e, perciò stes-

so, per la continuità del risparmio e del capitale; per la continuità della occupazione di tali fattori; per la continuità dello sviluppo degli scambi, sul mercato interno e su quello internazionale; per la continuità dell'equilibrio del bilancio statale, che attinge proprio al reddito e al risparmio nazionale; per la continuità di qualsivoglia « riforma sociale » — la più ardita concepibile — della quale peraltro non è sensato parlare, fino quando si prescinde dalla considerazione del reddito reale del paese.

Tutto questo complesso di fenomeni, che caratterizzano la ripresa e lo sviluppo della economia di una nazione non potrà mai sottrarsi alla « pregiudiziale realizzazione » — ripetiamo: quale che sia il regime politico — di un equilibrio fra *costi e ricavi* di ogni « impresa » — sia privata, sia pubblica — come di qualsiasi altra forma organizzativa del produrre. In sostanza, la floridezza di ogni paese dipende unicamente da tale equilibrio. Se — per un motivo o per l'altro — se ne voglia prescindere, non si può pensare ad alcuna « ripresa » duratura.

2. - *L'impresa e l'imprenditore.*

I caratteri dell'impresa moderna si delineano attraverso lo stadio della « manifattura ». Con la produzione organizzata nell'impresa — specie se « perfetta » e svolta su larga scala — si delinea una netta separazione fra *capitalista, lavoratore,* e una categoria di persone: gli *imprenditori.*

La figura dell'imprenditore acquista lineamenti precisi, quando si accentua la graduale indipendenza del capitalista dal processo di lavoro. In un primo periodo, colui che impiega i capitali dirige altresì e controlla l'azienda nei minuti particolari. In seguito, la vendita dei prodotti viene affidata a un *commerciante* e il capitalista comincia a disinteressarsi altresì della direzione tecnica dell'attività produttiva, ritirandosi man mano dall'azienda. Lo sviluppo della grande produzione genera complessi organismi bancari, interessati alla raccolta del

risparmio, al finanziamento e alla disciplina completa di un dato ramo industriale per invigilarvi l'investimento del risparmio medesimo. Le *azioni* e più spiccatamente le *obbligazioni* — titoli di credito, mediante cui si raccolgono anche piccole quote di risparmio da destinare ad attività produttive — riducono la funzione del « capitalista », che investe il suo denaro, a quella puramente passiva di accumulare risparmio e convincere altri capitalisti ad entrare nell'organismo finanziario di una data impresa. Dilegua la figura classica del capitalista, che spende tutta la propria vita nella direzione di una impresa, in cui ha impegnati averi ed onore. E nell'attività produttiva subentra l'imprenditore, al quale restano delegate l'iniziativa e la forza animatrice dell'attività produttiva.

L'imprenditore:

a) sceglie anzitutto il campo della produzione;

b) *coordina* i fattori produttivi e li *organizza* in guisa da esercitare un controllo sulla produttività dei lavoratori e da creare una direttiva responsabile nell'amministrazione dei capitali, accordati all'impresa;

c) *accentra* ed *affronta rischi* inerenti a tutto il processo produttivo ed allo spaccio dei prodotti, compiendo opera di previsione, o speculazione. L'imprenditore rimane esposto a rischi derivanti da errori di previsione sulle domande future; dalla necessità di tener sempre pronto il risparmio per pagare il conto settimanale degli operai; dalla necessità di esigere le cambiali accettate in pagamento e che possono non sempre rappresentare un buon affare; da scioperi; da rincari di materie prime; da ribassi nei prezzi del prodotto. Per il fatto che affronta l'« alea » — che alle previsioni non corrisponda la realtà — l'imprenditore specula in ogni atto che compie.

Si sostiene che la funzione dell'imprenditore, risponda solo ad una necessità storica, non già ad esigenze della produzione. Senonché la vigoria dell'opera produttiva si deve all'audacia ed alla valentia di alcuni che, in contrasto di interessi concorrenti, riescono ad assicurare la prevalenza di una impresa. Se sono da lamentare eccessi

nell'accentramento di funzioni direttive, non si può condannare quanto perviene a creare l'iniziativa individuale e giungere sino a ritenere intermediari superflui coloro che invece costituiscono l'anima di ogni sviluppo produttivo.

3. - *Ostacoli all'attività dell'impresa.*

A fronte di questi tratti caratteristici dell'impresa moderna, esiste una realtà di fatto: l'attività dell'impresa produttiva risulta di continuo ostacolata e insidiata da due ordini di forze; l'attività dei pubblici poteri; l'attività delle organizzazioni sindacali.

A cominciare dall'attività dei pubblici poteri, talune condizioni, ben precise, sono indispensabili per « programmare » l'attività dello Stato, o di un ente pubblico. Programmare non è affatto facile. Un governo che persegua l'obiettivo dello sviluppo economico del paese non può, per tradurlo in pratica, non affidarsi ad una « teoria » — in parole povere, ad una « spiegazione adeguata » — del processo di sviluppo. Ora lo sviluppo economico di un paese, o di una regione, *non* si realizza automaticamente. Si realizza a seguito di uno sforzo incessante, che perseguono, nel contempo, singoli e autorità responsabili, nell'intento di creare « economie interne » ed « economie esterne » ad aziende produttive.

Per offrire un esempio di teoria dinamica dello sviluppo, da una trentina di anni circa la nostra spiegazione si basa su una concatenazione rigorosa tra « economie esterne » alle aziende produttive ed « economie interne» alle aziende medesime.

Un processo di sviluppo economico comincia dalla creazione di « economie esterne » a cura dello Stato, o, in mancanza di questo, a cura della collaborazione internazionale. Le « economie esterne » scaturiscono: a) dalla produzione dei « servizi pubblici generali » — amministrazione della giustizia, difesa del territorio, pubblica sicurezza, igiene e sanità pubblica, istruzione a tutti i livelli, educazione; b) dalla produzione di « servizi pubblici speciali », vale a dire divisibili in unità di ven-

dita: trasporti, comunicazioni postali, telegrafiche, telefoniche; c) dalla creazione di lavori pubblici: strade, porti, centrali elettriche.

In questo modo l'attività dello Stato perviene a promuovere le « economie esterne » indispensabili alla vita delle aziende produttive. Giunge, in altri termini, alla « formazione di un ambiente più favorevole » allo sviluppo economico del paese, o della regione. « Creazione di ambiente » che costituisce la base indispensabile per il successivo accoglimento delle « economie interne » alla impresa, assicurate dai progressi tecnologici.

Le due serie di economie — le esterne e le interne — si condizionano mutuamente; si armonizzano in combinazioni più efficaci di fattori produttivi; danno luogo a « eventi favorevoli » all'attività di produzione.

La *prima* condizione di una programmazione, che abbia un minimo di serietà, è dunque la spiegazione del « modus operandi » dello sviluppo.

Se, per spiegarsi « come avviene » lo sviluppo economico di un paese, sono necessarie indagini per individuare economie esterne e interne in ogni settore produttivo, occorre rovesciare il metodo finora impiegato nelle programmazioni nazionali. Occorre indagare *previamente* i settori economici, mediante un'analisi, che aiuti a comprendere, perché, in un processo di sviluppo, si modifichino le dimensioni, la struttura, l'importanza relativa dei settori produttivi: agricoltura, industria, commercio, produzione di altri servizi. Occorre precisare i provvedimenti, che si rendono indispensabili per favorire queste modifiche, tendente ciascuna in concorso con le altre, alla soluzione dei problemi via via accertati. Se questa « preliminare » presa di contatto con la realtà di ogni paese viene negletta, ne resta definitivamente compromesso lo sviluppo economico.

Terza condizione da rispettare in una programmazione: il rigoroso coordinamento della complessa attività dello Stato. Lo Stato costituisce la più vasta azienda produttiva di servizi pubblici, generali e speciali, nonché di beni. Un'azienda che amministra il 50 per cento

del reddito reale complessivo, prodotto dai singoli, e lo indirizza a finalità ben definite. Data l'importanza di questa azienda, pregiudiziale diventa la esigenza che essa venga posta in ordine.

Quarta condizione: tasso di accrescimento costante del reddito nazionale e stabilità del potere di acquisto della moneta. Non basta considerare le disponibilità monetarie e finanziarie e, nel quadro di esse, le « disponibilità liquide » di un paese. Non basta considerare le vie attraverso le quali queste disponibilità liquide possano crescere. Occorre una « effettiva accumulazione di risparmio e destinazione di esso alla formazione di capitali nuovi », nella loro concretezza di impianti e di scorte. La semplice espansione di disponibilità monetarie e finanziarie può riuscire di giovamento allo sviluppo economico, *solo nel caso in cui anticipi*, con esattezza scrupolosa, la formazione del reddito reale e concorra a formare « nuovi » capitali.

4. - *Profondo squilibrio fra attività dei singoli e attività dello Stato nella formazione del reddito nazionale.*

Purtroppo nessuna delle quattro condizioni ritenute indispensabili, affinché una programmazione razionale possa realizzarsi, è stata osservata dal Piano Economico Nazionale del nostro paese. Il che non agevola il raggiungimento dell'equilibrio indispensabile fra attività privata, che produce il reddito, e attività pubblica, che ne preleva una parte crescente e, spendendola male, impoverisce il reddito esistente e ne compromette la riproduzione con lo stesso tasso di incremento.

Numerosi altri fattori allontanano, nel contempo, l'equilibrio della smisurata attività dei pubblici poteri con l'attività dei privati. Tra questi fattori si colloca l'impiego poco avveduto degli « strumenti macroeconomici », che si presta ad « offuscare » situazioni e prospettive.

Ad es., un equivoco ricorre molto di frequente. In vari paesi, i titolari dei Dicasteri finanziari amano porre in luce gli aumenti del Reddito Nazionale Lordo. Au-

menti che, talvolta, si dimostrano perfino superiori a quelli stessi previsti in un Programma di sviluppo ufficiale. Indizio certamente favorevole quello del reddito che cresce. Tuttavia non in via assoluta. Perché se, mentre cresce il reddito, più del reddito viene a crescere il « costo » del produrlo — a causa di inasprimenti della pressione fiscale, o di direttive che portino i salari a superare la produttività del lavoro: ad es., scala mobile; o di revisione dei contratti di lavoro — la possibilità per l'economia nazionale di competere con quella di altri paesi si affievolisce. Il ritmo dello svilppo economico si attenua. In queste condizioni — anche se si dimostra che il reddito cresce — la continuità della sua crescita trova motivi di attenuazione.

5. - *Cresce il costo del produrre nell'azienda.*

Spesso si è ripetuto che sono molti i motivi per i quali, nelle aziende volte a conseguire beni e servizi, il costo del produrre cresce, indipendentemente dalle vicende del processo produttivo.

Il costo cresce, si è detto, per il crescere della *pressione fiscale*. Basterà ricordare, per l'Italia, talune recenti applicazioni di nuove imposte: a) per la così detta « defiscalizzazione » degli oneri sociali, tornati a gravare sui bilanci delle aziende; b) per improvvise decisioni del Parlamento di accrescere le pensioni di guerra e di prorogare conseguentemente l'addizionale istituita a seguito delle alluvioni del novembre 1966.

C'è poi tutta una tassazione — più o meno « strisciante » o « creeping », come l'inflazione — attraverso proposte di legge, che non abbisognano di copertura finanziaria, perché la spesa ricade sull'attività produttiva dei singoli. Talune di queste proposte hanno carattere « sociale »: ad es., quelle relative all'occupazione obbligatoria degli invalidi. E non c'è dubbio che gli interessi di carattere collettivo debbano essere presi in seria considerazione. Però i costi relativi — i « costi sociali » — non possono gravare *soltanto* sulle aziende produttive.

Devono gravare *sulla collettività,* mediante tassazione debitamente approvata dal Parlamento.

Il costo di produzione *cresce,* nelle aziende private, a causa del ricorso dello Stato al mercato dei capitali. Nonostante l'elevatezza della pressione fiscale, le entrate « tributarie » non bastano a fronteggiare le spese. Si richiedono tutte le altre entrate « correnti ». Sicché — per affrontare poi gli investimenti pubblici — lo Stato deve prendere a prestito buona parte del risparmio privato in afflusso al mercato dei capitali.

Il costo del produrre per le aziende private viene a crescere altresì per i « *deficit* » degli enti locali, degli enti previdenziali, delle aziende nazionalizzate. Lo Stato è costretto a ricorrere maggiormente al mercato dei capitali per provvedere a investimenti, per pagare residui passivi, per turare le falle dei bilanci pubblici. Altro che « produttività dell'investimento pubblico! ».

Sicché attraverso vie molteplici — tassazione, ricorso al mercato dei capitali per scopi improduttivi, iniziative di carattere sociale — il settore pubblico accresce il costo del produrre delle aziende produttive di beni e servizi. Ed è poi la dinamica stessa dello sviluppo a redistribuire i « costi sociali » fra i costi delle singole aziende produttive.

6. - *Equivoci sul concetto di occupazione e ulteriore aumento dei costi.*

Altro esempio di daltonismo creato dall'impiego di strumenti macroeconomici — e quindi di allontanamento dell'attività pubblica dall'equilibrio con l'attività dei privati — offre la credenza che l'aumento del numero degli occupati costituisca sempre un indice di sviluppo economico. Purtroppo non è così. E' un indice, quando l'occupato perviene a un rendimento maggiore di quello che costa. Ci si chiede: a fronte di questi aumenti di salario di quanto risulta cresciuta la « produzione per ora di lavoro? » « La risposta è che è cresciuta *molto meno della metà* del suo « costo orario ». Il che si presenta, fra l'altro, in contrasto con quanto prescri-

ve il Programma economico 1966/67: cioè che il reddito monetario « pro-capite » del lavoro dipendente può crescere solo nella misura in cui cresce la produttività media del sistema economico. Perciò aumento di occupazione *non* sempre significa aumento di reddito. Significa sempre aumento di costi per l'impresa che accoglie gli occupanti.

7. - *Programmazione e concreta azione politica.*

Spesso si considera la programmazione come una panacea per gli squilibri settoriali e regionali, senza bisogno di azione specifica. Ora il Piano — il Programma — rappresenta una appena delle possibili dimensioni di certi fenomeni del futuro: popolazione, consumo, produzione, scambi con l'estero. Se, nel decorso del tempo, anche una sola dimensione si concreta *diversa* da quella prevista nel piano, tutte le altre, armonizzate alla prima, devono rivedersi. Sicché — in luogo di essere una predizione immutabile — il programma rimane niente più di un generoso e possibile « insieme di riferimento » per la condotta politica, entro i cinque — o sette, o dieci — prossimi anni. Ma la « condotta politica » bisogna pure che si dispieghi attraverso la tassazione, la spesa, gli interventi più vari. Sicché è un abbaglio considerare il programma, come qualcosa di immutabile, quale, ad es., potrebbe essere — ed è desiderabile che sia — una « legge ». Nella estrema mobilità del mondo moderno ciò rappresenta un « nonsenso ».

Nel divario fra programmazione e azione politica concreta cresce l'incertezza del bilancio statale, che comincia a mancare di *connessione* con la programmazione. Questa non trova più nel bilancio dello Stato lo strumento di esecuzione verso un indirizzo, o verso un altro: il mezzo, in altri termini, per impedire che l'azione politica comprometta la ripresa economica del paese. Tra programmazione e azione politica quel che conta è quest'ultima.

Sicché diventa ambigua — per lo sviluppo economico di un paese — la coesistenza di un Programma di

sviluppo e di un'azione politica, che troppo spesso se ne allontana. La programmazione non si giustifica più. Quel che importa in ciascun paese è che quanto empiricamente viene previsto nel Piano — e quanto poi, attraverso l'azione politica, ha modo di svolgersi, in così larga misura, anche al di fuori del Piano — non contribuisca ad accrescere il *costo* delle aziende produttive e, in conseguenza, a bloccare ancor più lo sviluppo del paese. E in questa azione di freno la programmazione non porta alcun contributo

8. - *Processo di collettivizzazione dell'economia.*

Il mancato rispetto di condizioni indeclinabili per una programmazione corretta, gli equivoci denunciati su concetti fondamentali di occupazione, di programmazione, di azione politica incontrollata, allontanano sempre maggiormente l'attività pubblica dall'equilibrio auspicabile con l'attività dei singoli. E, man mano che questa possibilità di equilibrio diventa sempre più lontana, si accentua il processo di progressiva « pubblicizzazione », o « nazionalizzazione », o « collettivizzazione » dell'economia del Paese.

L'assorbimento crescente del risparmio in afflusso al mercato dei capitali da parte dello Stato, che emette titoli propri, ovvero offre garanzia per il pagamento degli interessi dei titoli emessi da altri; la tassazione « punitiva » del « capitale di rischio », che ha allontanato i risparmiatori dai titoli azionari e ne ha suggerito la svendita, provocando il letargo delle Borse del Paese; il continuo rinvio di una seria disciplina delle Società per azioni, della quale vi è bisogno impellente; l'accantonamento della creazione di « azioni di risparmio », quali strumenti di raccolta anche delle minori disponibilità delle famiglie; la trascuranza nel costituire « Fondi comuni » di investimento, quali diffusori di azionariato fra i ceti sociali in grado di competere con analoghi organismi stranieri; l'alto costo delle emissioni obbligazionarie sul mercato dei capitali — hanno sempre più sospinto le imprese private a indebitarsi verso enti para-

statali — l'IRI, l'Istituto di opere di pubblica utilità — o verso banche, le quali oggi rigurgitano di depositi, poco disposti a investirsi. Le banche — dal canto loro — chiamate a collocare presso risparmiatori titoli emessi dallo Stato, o con la garanzia dello Stato, e titoli rilasciati dalle imprese mutuatarie — trovano conveniente di vendere ad enti pubblici pacchetti di queste ultime, ogni giorno più scomodi per l'organismo bancario. Per tal via — all'assoggettamento diretto delle imprese ad enti pubblici per provvedere al finanziamento della propria attività — si affianca, non meno copioso, l'assoggettamento « per il tramite delle banche », che vendono appunto ad aziende pubbliche cospicui pacchetti di titoli privati.

A dir vero il processo di « collettivizzazione » prosegue, sospinto da *molteplici altri fattori*. Aumenti enormi dei fondi di dotazione degli enti pubblici — ENI, IRI, EFIM, AMMI, COGNE; — privilegi cospicui, stabiliti per legge, a favore di questi enti; concessioni di produzione e di commercio loro accordato, con esclusione dell'impresa privata; numerose altre facoltà ad essi consentite: ad es., la garanzia dello Stato — peraltro mai concessa a imprenditori agricoli; interessamento sempre più esteso degli enti pubblici a settori produttivi, che nulla hanno a che fare con la finalità di ciascuno. Palmare l'esempio dell'ENI, che rileva aziende tessili ed ha per risultato lo scadere sempre più largo degli investimenti privati in quel settore. Sono tutte spinte poderose verso la collettivizzazione.

Lo stesso proposito di trasformare la mezzadria in affitto, le varie proposte dell'Europa 1980 — il Secondo Piano Mansholt — stanno a dimostrare come il processo di collettivizzazione non risparmi nemmeno il settore dell'agricoltura. Sarebbe troppo lungo intrattenersi su questo formidabile argomento. In sintesi: l'azione dei pubblici poteri rende sempre più precaria, dal punto di vista economico, la vita delle aziende, sia privata che pubblica.

9. - *L'attività delle organizzazioni sindacali.*

Non meno accanita è la lotta contro l'impresa condotta dai sindacati con il loro incalzante comportamento. Abbiamo ricordato i motivi dell'aumento del costo del produrre per l'azione dei pubblici poteri. Larghissimamente a tale aumento concorrono i sindacati.

Il costo del produrre per le aziende private viene a crescere per le *perdite* di giornate lavorative sotto l'assillo delle innumerevoli forme di sciopero e di astensione dal lavoro, collettive e individuali. Si tratta di centinaia di milioni di ore lavorative svanite ogni anno.

Il costo del produrre per le aziende private viene a crescere per il numero delle « festività ». Una nota dell'« Economist » riconosce il primato del nostro Paese: a) per il peso degli oneri sociali; b) per le perdite delle giornate lavorative. Il costo del produrre viene a crescere per l'*aumento crescente*, a carico delle imprese, della « Cassa integrazione salari »; per il finanziamento della « Gepi »: il sanatorio delle aziende destinate alla rovina. Viene a crescere il costo del produrre per i « ponti » tra una settimana e l'altra, tra una festività e l'altra. Viene a crescere per le cure retribuite; per le vacanze a seguito di malattie.

La lotta dei sindacati contro l'impresa si intensifica con la richiesta — illusoria e mille volte condannata dall'esperienza — del « controllo operaio » sulla gestione dell'impresa; con la asserzione che il profitto costituisce un fine abominevole; con la propaganda che le aziende sono da eliminare in blocco e che gli imprenditori rappresentano una classe mediocre, destinata a sparire.

Taluni avvertono — è vero — che tutti questi fenomeni compromettono la condotta economica dell'azienda. Però si rifugiano in una strana conclusione: « occorre allora continuare in quell'« accostamento » tra pubblico e privato e scorgere l'imprenditore qual'è: l'assuntore di un servizio pubblico ».

Purtroppo l'« accostamento » dell'imprenditore alla figura di un « assuntore di pubblico servizio » non lo

sottrae proprio per nulla alla « immanenza » delle leggi economiche. La miseria stagnante, o ancora dilagante, nelle economie « centralizzate » in cui tutto è pubblico e in cui il calcolo economico è volutamente ignorato come elemento borghese — sta a dimostrare in maniera lampante — ormai da più che cinquant'anni — la presenza di tali « leggi ». E la degenerazione, alla quale è giunto il sindacalismo in taluni paesi, viene a costituire per il consorzio civile la forma di inquinamento più disastrosa di qualsiasi altro inquinamento dell'aria, dell'acqua, del suolo, dei cibi; più disastrosa di qualsiasi altra « calamità naturale » fisicamente sempre circoscritta, laddove il sindacalismo è dilagato nel mondo, sopprimendo la libertà dei singoli e delle aziende, lasciata in balia di pochi facinorosi a servizio di partiti politici.

Si può continuare su queste vie che adducono al collettivismo?

10. - Ripristinare l'ordine giuridico nella vita civile, restituire alla libertà l'agire dei singoli; — nell'azienda, nella scuola, nell'Amministrazione dello Stato, degli Enti locali, degli enti parastatali; — arrivare a una legislazione che, con l'aumento del reddito nazionale, assicuri il miglioramento della vita di tutti i cittadini — non soltanto di particolari categorie a danno di altre — non potrà mai essere opera isolata di Governo. Un Governo può iniziarla; però deve poi secondarla la maggioranza dei cittadini. Si richiede il concorso di tutti i componenti una collettività, che sappiano innalzarsi a tale compito. Si richiede l'impegno — di ogni italiano consapevole, come di ogni raggruppamento politico — che abbiano a cuore non già tanto i propri egoismi di potere, quanto di promuovere i destini del paese, che riposano sul miglioramento — sempre nella libertà — di tutte le classi sociali.

Pier Francesco Nistri

AUTORITA' E LIBERTA' NELLO SVILUPPO ECONOMICO DEL GIAPPONE

Le dotte ed elevate relazioni ufficiali di questi giorni credo abbiano pienamente raggiunto lo scopo di questo convegno. E potrebbe sembrare presunzione intervenire dopo l'alta parola del Prof. Ugo Papi.

Mi limito a mettere in evidenza un aspetto di questo dibattito e ad alcune considerazioni, così come in me insorgono in questo momento non avendo preparato né una comunicazione, né un testo scritto.

Noi tutti per iniziativa di Giovanni Volpe, esemplarmente fedele all'incomparabile retaggio del Grande Padre Suo e dell'altro grande, lo zio materno, Arrigo Serpieri, ci siamo trovati a discutere dei due concetti di Autorità e Libertà, senza dubbio sublimi ma, come il Prof. De Corte ci ricordava l'altro giorno, in fondo elementari.

Due principi elementari, immanenti ed eterni, fin dai primi albori della storia della umanità, fra loro non disgiungibili.

Essi sono, l'uno e l'altro, congiuntamente, i due pilastri, le due colonne portanti l'architrave di qualsiasi ordinamento della Società, qualunque sia il suo configurarsi, e senza i quali l'architrave crolla e si frantuma.

Congiunti e non disgiungibili, poiché la Libertà senza l'Autorità si dissolve in arbitrio e licenza degli individui lasciati ai loro istinti, senza nemmeno avvicinarsi all'armonia del mondo animale regolato dalle leggi della natura, e quindi nel caos.

L'Autorità senza la libertà degrada nella tirannia o nelle tirranie molteplici e potremmo anche dire « pluralistiche », di gruppi e fazioni, abbrutendo e intristendo l'uomo negli atti del pensiero e nei moti dello spirito.

E allora, a tutti queste proposizioni essendo ben note, « perché » discuterne?

Appunto perché l'Autorità disgiunta della Libertà ha determinato la frantumazione di ogni ordinamento della Società.

Perché l'umanità del nostro tempo, ed in Italia, ahimé, più che altrove, è condotta là dove nel suo intimo, nel suo sub-cosciente, come massa, non vorrebbe andare; ma vi va perché direi quasi presa per i sensi e travolta da una concezione materialistica della vita, presa alla gola dall'esasperato benessere, incalzata senza respiro da questa economia « consumistica », nella euforia del « boom », cioè della recente e trascorsa « gonfiatura economica » — che economica non è, e niente ha in comune con un « ordinato sviluppo » — nella illusione, una parte, quella dei « paesi più sviluppati », che quella « gonfiatura » si ripeta, l'altra, quella « dei paesi in via di sviluppo », alla ricerca del « mito benessere », nella speranza di avere anch'essa il suo « boom » per realizzare quello stesso tipo di benessere, cui già si atteggia. Una mandria imbufalita, per fare un esempio, dà così settimanale spettacolo nell'esodo dei « week-end » o dei « ponti » festivi, insofferente, licenziosa, dissoluta, alla ricerca non di aria pura — sempre più rara — o di contemplazione della natura o di campestri o marini silenzi per meditare e leggere e conversare, ma per accalcarsi e addensarsi nelle « attrezzature » della cosiddetta « industria turistica » alla quale restano ben pochi luoghi della nostra divina penisola, ancor da deturpare. In questo quadro e per questi motivi noi siamo qui a parlare di Autorità e Libertà, nel senso anzidetto.

* * *

Nella attività economica dai congiunti principi della Autorità e Libertà dipendono e le dimensioni sociali dell'« impresa », cioè la realizzazione, al suo interno, di quella che con espressione un pò generica si chiama « giustizia sociale » e la attuazione della sua funzionalità, e le dimensioni tecniche dell'« azienda » (concetto diver-

so da quello di impresa, perché oggettivo e strumentale), cioè la sua efficenza e capacità produttiva.

Non a caso — lo dico per inciso e senza alcuna intenzione polemica né illusione politica, ma come constatazione di una realtà — cito i tre popoli della sconfitta militare nella II guerra mondiale, cui hanno superbamente reagito, ma in modo profondamente diverso: il Giappone, il Germanico, l'Italiano.

Mi limito, qui, solo ad osservare che il popolo italiano è un insieme di individui fra i più intelligenti e versatili del mondo, fra i più imprevedibili, perché capaci di salire sulle vette più eccelse e sprofondare negli abissi più cupi; non ha il senso dello Stato o ne è scarsamente dotato; non è sorretto dalla coscienza della Nazione; non ha alcuna vocazione alla disciplina e, pertanto, se sotto certi aspetti appare il più meritevole per intrinseche virtù proprie come un fenomeno degno di attenzione e fors'anche di rispetto per essere riuscito a collocarsi fra i dieci più « avanzati » popoli del mondo nello slancio del suo sviluppo economico, per altro estremamente disordinato e confuso, non offre nella situazione attuale, e questa perdurando, garanzie di solidità nel presente e per il futuro.

Fra i tre popoli della sconfitta militare, prendo l'esempio del popolo giapponese, per il quale, nonostante le due bombe atomiche, l'occupazione, la cosiddetta « democratizzazione » e il tentativo di « yancheizzazione », il culto dell'Autorità e delle Libertà è rimasto in grande onore e che si può considerare a poche incollature subito dopo gli Stati Uniti d'America come sviluppo generale ed economico in particolare.

I congiunti principi di Autorità e di Libertà, hanno determinato e assicurato il suo rinnovarsi, senza rinnegare o contestare le sue tradizioni, ma traendo da esse ispirazione e vigore.

Cercherò in estrema sintesi, avvalendomi, per quanto la memoria lo consenta, della ispirazione di due opere, alla cui lettura sono riandato recentemente: « Cours ronèotypè de la Facultè de Droit de Paris » di Andrè

Philips e il « Cours d'economie politique » di Francois Perroux, di rievocare l'evoluzione giapponese constantemente fondata sui principi di Autorità e Libertà.

* * *

Solo il 16% circa del territorio del Giappone — un insieme di isole e isolotti dal clima temperato, il suolo montagnoso e vulcanico — è costituito da terre arabili, che la intelligente laboriosità dei coltivatori ha portato alla più alta produttività. E questo è stato possibile perché, come annota Andrè Philips, l'elemento permanente, al di là di ogni vicenda storica, « a été toujours l'obeissence au chef qui sait mieux que tous les autres ».

I 3/4 della popolazione era agricola, costituita da piccoli proprietari liberi coltivatori nel quadro dei piani di coltivazione elaborati dal villaggio, responsabile della coltura e del pagamento della tassa in una elevata percentuale di riso.

Il resto della popolazione era formata da artigiani e pescatori, ma questi, come gli agricoltori, si raggruppavano, vivevano, agivano sotto il principio della Autorità che discendeva dall'Imperatore attraverso una società ordinata gerarchicamente, ma in forme e modifiche rendevano quella gerarchia non imposta e subita, ma sentita.

La rivoluzione detta Meije, alla metà del secolo scorso, segna il passaggio da una economia nettamente agricola a quella industriale, ma riaffermando il principio di Autorità incarnato dall'Imperatore e l'osservanza della gerarchia nei doveri di cui era altamente permeata. Da un aggregato di economie regionali il Giappone si trasforma in una unitaria economia nazionale, premessa alla sua potenza industriale moderna.

I capi di quella gerarchia — che forse impropriamente si definisce di tipo feudale, per il significato che oggi si attribuisce a tale termine e che meglio sarebbe forse dire di tipo aristocratico, ma nel senso genuino come gerarchia dei « migliori » — tali si mantennero, quando con lo sbarco dell'Ammiraglio americano Perry nel 1870,

venne imposta l'apertura dei porti giapponesi al commercio e ai commercianti stranieri.

Essi si trasformano in « capi » del commercio e della industrializzazione incipiente, ma sempre devoti al principio di Autorità, rappresentato sempre alla sommità dall'Imperatore cui tutti erano fedeli, con senso religioso, anima e corpo.

I giovani Samurai si dedicano in particolare allo sviluppo della nascente industrializzazione del paese. Essi creano una armata e la flotta che assicurerà le importazioni e le esportazioni necessarie alla espansione delle industrie.

Nasce così lo Stato nella pienezza della Sua Autorità che deriva da quella tradizionale dell'Imperatore e della Società gerarchizzata. Lo Stato capitalizza la metà degli antichi diritti percepiti dai capi, dando loro obbligazioni che sono offerte a banche appositamente create e sulle quali sono consentiti dei crediti. Tali fondi trasformati in azioni, in seguito ben quotate, determinano l'accumulazione del capitale, necessario preludio alla industrializzazione, ma è lo Stato che fissa gli scopi e dirige l'azione necessaria a raggiungerli.

I Samurai reinvestono ogni guadagno nelle attività industriali. Ciò è possibile poiché essi conducono una vita semplice, austera, quasi ascetica. Chi è investito dell'Autorità ha il dovere di dare l'esempio.

In questo passaggio da una economia esclusivamente agricola a quella di carattere industriale, come ovunque, il maggior sacrificio è sopportato dalla agricoltura.

Ma si sviluppano le scuole, l'insegnamento tecnico, le università; si richiede la collaborazione di tecnici stranieri; si educano i giovani al culto della Autorità, mettendo l'accento sul « buon capo » piuttostoché sulle leggi.

E' questa la fase caratterizzata da un capitalismo a carattere prevalentemente pubblico che si chiude alla fine del secolo scorso.

La seconda fase segna il passaggio al capitalismo privato, ma non improvvisato.

Gli imprenditori privati sono quegli stessi capi o discendenti da essi, educati al Comando ma nel rispetto del principio di Autorità e di Libertà.

Cioè essi divengono gli esecutori privati della politica governativa. Sono gruppi familiari vastissimi fino ai discendenti più lontani in linea indiretta; a capo di ciascuno è il più anziano della famiglia, al quale tutti debbono obbedienza, qualunque sia l'incarico che essi ricoprono: come dirigenti di una impresa collegata o di un partito o quali membri stessi del Governo.

Si formano così delle specie di « tribù » o « clan » che prendono il nome dalla famiglia originaria.

* * *

Alla vigilia della grande crisi del 1929, la metà del capitale nazionale era controllata da solo otto famigie, cioè da simili vasti raggruppamenti, e tre famiglie disponevano di 1/4 dell'intero capitale nazionale e dei 3/4 dei depositi delle banche.

La crisi del 1929 è superata perché intatto è il principio dell'Autorità. E' interessante rilevare che un gran numero di piccole e piccolissime industrie a carattere familiare e artigianale si sviluppano nelle campagne stesse, distribuendosi nel territorio, ma nella collaborazione e sotto il controllo dei grandi stabilimenti industriali, nelle mani dei capi, gli Zaibatus, che forniscono le materie prime, accordano il credito, facilitano i raccordi elettrici. Si realizza, nell'alone emanante del principio di Autorità, una specie di integrazione delle imprese di tipo familiare in una vasta possente organizzazione moderna.

Si creano associazioni che accordano crediti ai piccoli imprenditori; si fondono, si riuniscono, si riorganizzano questi; si fissano i prezzi, si crea un organismo pubblico per l'esercizio del commercio di esportazione.

Alla vigilia della seconda guerra mondiale l'industria pesante si è quasi raddoppiata e rappresenta più del 50% dell'intero settore.

Si è istituita la democrazia con un Parlamento e dei partiti politici, ma il popolo è rimasto fedele al principio di Autorità, esemplarmente rappresentato dai veri capi che erano i primogeniti delle antiche famiglie.
Questo capitalismo, annota, da un lato, Andrè Philips « a utilisé des façades occidentales, mais sans introduire le souci occidental de l'homme », mentre, dall'altro, sottolinea il Perroux, « le capitalisme japonais offre un exemple caractéristique de la survivance de mentalitès, d'insitutions et de coutumes prè-capitalistes dans una production fortement industrialisèe. Le rapport économique nouveau n'a pas suffi à transformer les mentalités » *ed io aggiungerei l'animo, i sentimenti, la concezione stessa della vita. Lo stabilimento industriale, grande o piccolo che sia, non è soltanto qualcosa di meccanico, con le sue sirene che regolano e comandano gli orari e i turni, ma è un centro e, direi, un modo di vita nel quale permane l'antico spirito delle tradizioni e risplende, con l'Autorità del Capo, l'osservanza dei collaboratori anche più modesti. E' cioè il principio della Autorità morale che dalla sommità si trasmette e si riproduce per vario grado nell« auctor », cioè in colui che meglio degli altri sa e riassume le qualità del comando, perché ispirato al bene comune, come ci ricordava il Prof. De Corte.*

Ma ciascuno è « auctor »: cioè esercitante questa autorità fino a chi, obbedendo, la sente, la attua, la proietta in sé stesso, verso sé stesso, nella esplicazione delle proprie mansioni. E qui l'Autorità si congiunge con la Libertà, anzi ne diviene il supporto necessario fino a costituirne usbergo.

* * *

Sembra che il principio di Autorità sia crollato, ogni valore spirituale sconvolto, la libertà dissolta nell'anarchia.

L'imperatore è relegato nella sua dimora.

Il Comandante delle truppe d'occupazione, Mac Arthur, decreta una costituzione « democratica »; cerca di estromettere l'intera gerarchia diciamo così tradizionale;

incoraggia la formazione di sindacati operai, che si raggruppano subito in due formazioni: l'una di diretta influenza comunista, l'altra di ispirazione socialista.

Il sovvertimento della società giapponese viene altresì tentato con l'attuazione di una riforma agraria a simiglianza di quella germanica e italiana, ma di queste più drastica.

Mi si consenta una breve divagazione richiamandomi ad un mio scritto sulla mia Rivista « Agraria » nel 1953. Era, a quel tempo, una delle direttrici della politica americana, sia direttamente, come nei territori occupati, sia indirettamente, considerare le riforme agrarie come validi strumenti di neutralizzazione dell'influenza comunista nelle campagne. Ma si perseguiva larvatamente anche un altro disegno: quello « di stroncare o ridurre il potere di una categoria che in quei paesi, ma particolarmente in Giappone, attraverso il possesso della terra, aveva avuto vasta influenza per lunghi periodi nella vita politica ed economica e sopratutto aveva costituito salda base tradizionale di un vigoroso nazionalismo ».

Ebbene, in Giappone, nelle commissioni tripartite fra i rappresentanti dei lavoratori agricoli, degli affittuari e dei proprietari agricoltori, venivano immediatamente eletti, Presidenti delle « Commissioni per la Ripartizione delle Terre », gli agricoltori di antica data, il cui prestigio era rimasto intatto. Questi procedevano alla assegnazione delle terre ai membri della loro famiglia fino ai parenti più lontani e fra gli amici, ricostituendo così le aziende agrarie e le unità produttive minacciate di indiscriminato frazionamento e nel contempo così preservando la propria autorità morale.

* * *

Il Giappone più degli altri suoi alleati materialmente piegati dalla sconfitta militare, si è trovato, nel 1945, in una situazione veramente tragica.

Con un incremento demografico medio annuo di 700.000 unità nel venticiquennio, la sua popolazione è

aumentata da 5 5a 72 milioni di abitanti; sull'agricoltura, che già aveva raggiunto i rendimenti massimi, si riversa una popolazione attiva improvvisamente salita da 14 a 18 milioni; quella dedita all'industria scende da 9 a 6 milioni; quella dedita al commercio si ingrossa da 1.200.000 a 5.160.000, che, come negli altri paesi — ed oggi in quelli così detti in via di sviluppo — significa in realtà il rifugio di milioni di disoccupati, che si arrangiano come possono nella tela di ragno del traffico minuto di qualsiasi mercanzia: dalle lamette da barba alle matite alle scatole di fiammiferi.

Il proconsole americano Mac Arthur di fronte al « pericolo sovietico » allora più vivo nei rapporti fra USA e URSS, decide di orientare diversamente la linea politica fino allora seguita ed anzi di intraprendere quella da lui forse sempre intimamente sentita: fare del Giappone un alleato con il quale collaborare, anziché considerarlo un nemico vinto, cui richiedere e imporre riparazioni di vario genere.

Nel 1948 l'Assemblea Nazionale è disciolta. Il nuovo governo impone il blocco dei prezzi, la soppressione di contributi e sovvenzioni, l'aumento delle imposte, l'equilibrio del bilancio, il blocco dei salari, la restrizione del credito, la svalutazione dello Yen, il licenziamento di centinaia di migliaia di funzionari, un rigido freno al decentramento; in una parola: una politica di austerità. I sindacati, divenuti strumento dei partiti di sinistra, perdono la fiducia dei lavoratori che non riconoscono nei loro esponenti i vari rappresentanti delle categorie del lavoro.

La guerra di Corea stimola la ripresa economica. Nel 1956 il tasso di incremento della produzione industriale è del 23,4%; quello del reddito nazionale del 13,9%; i più alti del mondo.

La ricostruzione è compiuta.

L'espansione è prevalentemente industriale. L'agricoltura pur modernamente attuata partecipa in modo limitato e relativo a quel 16% di suolo arabile dell'intero territorio nazionale, ma da essa promana e si è trasfe-

rito agli altri settori la luce dei grandi valori spirituali della tradizione e gli incontaminati principi di Autorità e di Libertà.

Le elezioni democratiche si svolgono regolarmente, ma si vota per degli uomini, gli « auctores », non per dei partiti.

Oggi il Giappone è presente su tutti i mari con la sua grande flotta mercantile e, con i suoi prodotti, sui mercati del mondo intero.

La sua importanza nella politica mondiale è senza dubbio maggiore di quanto non ne avesse prima della II guerra mondiale.

Andrè Philips rileva « Le Japonais est un Occidental amèricanisè de 8 heures du matin à 7 du soir. A 7 heures du soir, il rentre chez lui et, soit chez lui s'il peut, soit aux bains publics, il procède en famille à ses ablutions et se nettoie de la souillure de la journée. Après quoi, il revet son kimono et se retrouve le soir dans l'atmosphère des vielles traditions japonaises ».

La giornata del « produttore » giapponese si inizia nelle fabbriche e in ogni luogo di lavoro. Maestranze, dirigenti, capi di impresa fianco a fianco — con il canto e la preghiera affinché salva sempre sia l'azienda ed essi possano condurre a buon fine il loro lavoro. Non esiste un miracolo economico gaipponese, né tanto meno un « boom ». I principi congiunti di Autorità e di Libertà — lo si può induttivamente affermare dal citato esempio giapponese — sono stati i pilastri di questo grandioso sviluppo.

Per cui si può enunciare che la Libertà si fonda su un ordine morale e si esprime in un ordine concreto o non è Libertà.

Ed a corollario si può aggiungere che l'ordine morale sul quale la Libertà si fonda e l'ordine concreto che ne consegue hanno come centro di valori spirituali, come ispirazione ad altissimi valori morali dalla tradizione derivanti pur nel rinnovarsi e trasformarsi della società, il principio sommo della Autorità, senza il quale il mondo decade.

aumentata da 5 5a 72 milioni di abitanti; sull'agricoltura, che già aveva raggiunto i rendimenti massimi, si riversa una popolazione attiva improvvisamente salita da 14 a 18 milioni; quella dedita all'industria scende da 9 a 6 milioni; quella dedita al commercio si ingrossa da 1.200.000 a 5.160.000, che, come negli altri paesi — ed oggi in quelli così detti in via di sviluppo — significa in realtà il rifugio di milioni di disoccupati, che si arrangiano come possono nella tela di ragno del traffico minuto di qualsiasi mercanzia: dalle lamette da barba alle matite alle scatole di fiammiferi.

Il proconsole americano Mac Arthur di fronte al « pericolo sovietico » allora più vivo nei rapporti fra USA e URSS, decide di orientare diversamente la linea politica fino allora seguita ed anzi di intraprendere quella da lui forse sempre intimamente sentita: fare del Giappone un alleato con il quale collaborare, anziché considerarlo un nemico vinto, cui richiedere e imporre riparazioni di vario genere.

Nel 1948 l'Assemblea Nazionale è disciolta. Il nuovo governo impone il blocco dei prezzi, la soppressione di contributi e sovvenzioni, l'aumento delle imposte, l'equilibrio del bilancio, il blocco dei salari, la restrizione del credito, la svalutazione dello Yen, il licenziamento di centinaia di migliaia di funzionari, un rigido freno al decentramento; in una parola: una politica di austerità. I sindacati, divenuti strumento dei partiti di sinistra, perdono la fiducia dei lavoratori che non riconoscono nei loro esponenti i vari rappresentanti delle categorie del lavoro.

La guerra di Corea stimola la ripresa economica. Nel 1956 il tasso di incremento della produzione industriale è del 23,4%; quello del reddito nazionale del 13,9%; i più alti del mondo.

La ricostruzione è compiuta.

L'espansione è prevalentemente industriale. L'agricoltura pur modernamente attuata partecipa in modo limitato e relativo a quel 16% di suolo arabile dell'intero territorio nazionale, ma da essa promana e si è trasfe-

rito agli altri settori la luce dei grandi valori spirituali della tradizione e gli incontaminati principi di Autorità e di Libertà.

Le elezioni democratiche si svolgono regolarmente, ma si vota per degli uomini, gli « auctores », non per dei partiti.

Oggi il Giappone è presente su tutti i mari con la sua grande flotta mercantile e, con i suoi prodotti, sui mercati del mondo intero.

La sua importanza nella politica mondiale è senza dubbio maggiore di quanto non ne avesse prima della II guerra mondiale.

Andrè Philips rileva « Le Japonais est un Occidental amèricanisè de 8 heures du matin à 7 du soir. A 7 heures du soir, il rentre chez lui et, soit chez lui s'il peut, soit aux bains publics, il procède en famille à ses ablutions et se nettoie de la souillure de la journée. Après quoi, il revet son kimono et se retrouve le soir dans l'atmosphère des vielles traditions japonaises ».

La giornata del « produttore » giapponese si inizia nelle fabbriche e in ogni luogo di lavoro. Maestranze, dirigenti, capi di impresa fianco a fianco — con il canto e la preghiera affinché salva sempre sia l'azienda ed essi possano condurre a buon fine il loro lavoro. Non esiste un miracolo economico gaipponese, né tanto meno un « boom ». I principi congiunti di Autorità e di Libertà — lo si può induttivamente affermare dal citato esempio giapponese — sono stati i pilastri di questo grandioso sviluppo.

Per cui si può enunciare che la Libertà si fonda su un ordine morale e si esprime in un ordine concreto o non è Libertà.

Ed a corollario si può aggiungere che l'ordine morale sul quale la Libertà si fonda e l'ordine concreto che ne consegue hanno come centro di valori spirituali, come ispirazione ad altissimi valori morali dalla tradizione derivanti pur nel rinnovarsi e trasformarsi della società, il principio sommo della Autorità, senza il quale il mondo decade.

Gustave Thibon

AUTORITA' E LIBERTA'

Signori, preferirei parlarvi in italiano, come mi sarebbe stato possibile al tempo della mia lontana gioventù, quando abitavo in Italia. Ma amo troppo la vostra bella lingua per storpiarla con i miei limitati mezzi, ora che la gabbia della mia memoria è un pò rotta.

Le molte cose che sono state dette oggi in questo Congresso mi fanno pensare a quanto Goethe diceva ad Ackermann: che, cioè, se avesse capito meglio tutto ciò che era stato detto prima di lui, si sarebbe trattenuto dall'aggiungere altro. Ebbene, io credo di aver capito tutto quello che è stato detto in questo Congresso e vorrei solo offrirvi un piccolo *dessert,* un *dessert* che spero sia leggero, ma anche nutritivo.

L'autorità e la libertà: problema sul quale sorvolerò dato il poco tempo che abbiamo a nostra disposizione, limitandomi ad alcune parole atte a darvi degli orientamenti, meglio dei suggerimenti, che voi completerete da soli, aggiungendovi tutti i chiaroscuri del caso.

Vi dirò immediatamente che autorità e libertà sono due valori che, anziché opporsi, si integrano.

Prima di tutto, cos'è la libertà? La libertà non è la facoltà di fare qualsiasi cosa, perché questo porterebbe molto lontano, ma piuttosto la facoltà di realizzare la propria natura, una natura che noi non abbiamo scelto; ed è anche la facoltà di obbedire alla propria legge, una

legge iscritta in noi ma libera da ogni altro vincolo. Dunque la libertà non ha alcun rapporto con l'indipendenza con la quale si confonde troppo spesso; e quando si parla di liberazione, bisogna sapere da che cosa ci si vuole liberare. Libertà, piuttosto, è un'interdipendenza vitale e vissuta. Se noi parliamo di polmoni, per esempio, il fatto di respirare liberamente dipende dalla misura in cui i polmoni sono collegati al resto dell'organismo: se fossero indipendenti, invece, si respirerebbe sempre meno, fino a morire.

Dunque, vedete, l'uomo libero non è colui che è indipendente, ma può amare ciò da cui dipende e svilupparsi in questa relazione, in questo collegamento. Poiché noi siamo degli esseri relativi ed al limite bisogna poter essere liberi negli ordini di Dio e nell'ubbidienza a Dio, che si realizza nell'ubbidienza ad un'autorità: autorità interiore quando si tratta della coscienza stessa. Ne consegue che la libertà deriva da un'ubbidienza ad un ordine, ordine che è espressione di coerenza e di armonia. Vi è, cioè, un ordine che ci impartisce degli ordini e questo è l'esercizio normale della libertà che è pertanto un'armonia perfetta con l'ubbidienza. Bossuet dice che la libertà non consiste nel fare tutto ciò che si vuole, ma nel volere ciò che si deve volere. Ebbene, se così è a livello individuale, si può dire la stessa cosa per ciò che riguarda la società, poiché l'uomo è un animale politico-sociale.

Ogni uomo, qualunque sia il ruolo o la responsabilità che ricopra, rappresenta una realtà che lo trascende. Questo è, infatti, il rapporto tra la famiglia e il suo capo; tra la cultura e chi la insegni; tra l'impresa e il proprietario; tra lo Stato e il Principe; tra la religione e il sacerdote. In una società bene ordinata il subordinato ubbidisce nella misura in cui egli sente che il capo è sottomesso anch'egli ad una necessità superiore. E in questa prospetiva che acquistano senso i privilegi i quali sono semplicemente il riflesso della diversità degli esseri umani e sono al servizio del bene comune. Ed è attraverso di essi che noi constatiamo l'assurdità

dell'idea di uguaglianza trasferita sul terreno sociale politico-democratico. Victor Hugo, che fra tante sciocchezze ha detto anche qualche cosa giusta, fa discutere in uno dei suoi romanzi due personaggi, l'uno ugualitario accanito e l'altro no. Quest'ultimo dice al primo: al di là dell'equità vi è l'armonia, al di là dell'equilibrio vi è la differenza; infatti la bilancia chiede che i pesi siano uguali, mentre nella lira ogni corda dà un suono specifico ed è, appunto, la fusione di questi suoni che crea l'armonia, la musica. Credo che questo sia vero in tutte le forme della società: colui che comanda, è colui che obbedisce di più. Napoleone, per esempio, diceva: mi dichiaro il più schiavo degli uomini, il mio padrone è la natura delle cose e questo padrone non ha i precordi. E' un peccato che Napoleone abbia finito col disubbidire e che il maestro si sia dimostrato senza precordi.

Questa possibilità di collaborare tra gli uomini non dovrebbe implicare alcun obbligo esterno. Oggi si confonde l'autorità con la tirannia, con l'imposizione. E' un gravissimo errore. Il disordine comincia, infatti, quando l'autorità s'impone arbitrariamente e trova la propria fine in sé stessa. A questo proposito la lingua corrente è molto significativa perché la parola autoritarismo ha acquistato un significato peggiorativo: in fondo, si è autoritari per mancanza di autorità, per mancanza di vera e autentica autorità. L'autorità è un servizio.

Così l'ubbidienza non è servilismo, ma un modo di orientarsi e di favorire il bene comune, una predisposizione interiore al consenso. Si deve essere, quindi, pronti al servizio, ma non servili. Del resto, come si ricorderà, il Papa si definisce Servo dei servi di Dio, *Servus Servorum Dei,* e non potrebbe definirsi meglio. Al tempo stesso il diavolo ci tenta alla ribellione, a non servire.

E' ovvio che la rivolta può essere anche legittima quando essa costituisce un'ubbidienza all'ordine umano o divino violato dal tiranno: è il caso di Antigone che si difende contro Creonte, di colei che difende le leggi non scritte e negate da Creonte. Debbo dire che ciò è piut-

tosto raro, e che oggi non vedo casi di questo genere. La rivolta si manifesta assai spesso come la negazione pura e semplice dell'autorità in nome di una libertà degradata e smarrita.

Oggi si parla molto di liberazione. Confesso che questa parola mi fa paura. Ogni volta che si parla di liberazione io penso alla servitù correlativa e la cerco e la trovo, per esempio, in tutti i movimenti per la « liberazione della donna »: quand'è che le donne diventano schiave? E' proprio quando sono « liberate » dai loro compiti, « liberate » dai doveri domestici, « liberate » dall'aver bambini, dall'allevare bambini e via dicendo. Le vedremo praticare l'aborto, impegnate in professioni che le sviliscono, oppure le vedremo schiave della moda e di tutti i miti che vengono loro propinati.

Dunque, è dimostrato che le rivolte contemporanee generano schiavitù e sono nemiche irriducibili della dignità dell'uomo. Occorre, quindi, meditare sul significato di parole come ubbidienza e libertà. Boussuet parla di un albero agitato dal vento le cui foglie si muovono in tutti i sensi. E' questa una manifestazione di libertà? No. Questa libertà non viene dall'albero, ma dai soffi esterni del vento. Anche l'uomo è agitato da soffi esterni. Sono questi soffi a provocare la rivolta contro l'autorità nell'ordine familiare e sociale. Si tratta di rivolte irrazionali prima che immotivate. Mi diverte molto, per esempio, vedere dei giovani che non accettano Platone, ma che nello stesso tempo adorano Marcuse.

Poco tempo fa leggevo un piccolo testo che parlava male di Seneca. Certo, questo filosofo aveva delle debolezze e delle lacune che egli stesso riconosceva, poiché ammetteva di essere un abisso di vizi; e l'autore conclude il suo lavoro esprimendo la sua soddisfazione per essere riuscito a demistificare Seneca. Va bene, sia pure. Ma guardiamo ai miti di oggi. Al marchese de Sade, che diventa il maestro del pensiero di una certa pseudo-élite intellettuale (ma sugli intellettuali torneremo più tardi), e poi a tutti i nuovi miti creati dalla stampa: miti che durano un giorno e vengono sostituiti da al-

tri, non meno corruttori; miti che sono « prodotti di consumo » e che nulla hanno a vedere con la cultura. Così le rivolte di oggi portano al trionfo dei miti, alla tirannia dei miti.

Il mito della libertà sessuale, per esempio. Libertà che deve permettere tutto, anche quel che prima era proibito. Libertà che giunge fino a giustificare l'aborto. E spesso vessilliferi di tali libertà sono uomini di Chiesa.

Ma se noi andiamo a vedere bene ci accorgiamo che questa libertà porta ad una servitù umiliante; una servitù che finisce per schiacciare la persona.

Ogni giorno, dunque, ci vengono imposti dei miti: quelli della psicanalisi, dell'evoluzionismo, della contestazione globale... e ci si induce ad abbandonare i vecchi principi, i vecchi valori. Sotto i nostri occhi, in realtà, si sta svolgendo un terribile processo di degradazione della libertà.

Se ora noi vogliamo analizzare le cause di questa degradazione e corruzione della libertà, ne troveremo molte ed è difficile dire quale sia la causa essenziale. Quella che ha preceduto le altre è la perdita del senso religioso, del senso del sacro, che ha condotto al rifiuto del sacrificio e al culto dell'edonismo: un edonismo, a dire il vero, piuttosto miope, che è caratteristico della nostra civiltà. Un edonismo che impedisce di vedere il fine della vita, di avere il giusto concetto di Dio. Edonismo di cui si fanno assertori entusiasti gli intellettuali con la loro « nevrosi egualitaria » che è la negazione più assoluta della libertà.

La degenerazione della libertà consiste, appunto, in questa azione tendente a livellare tutti, a predicare il disprezzo per la qualità, il merito, la competenza. Siamo colpiti da un'ondata di irresponsabilità che travolge milioni di uomini. In nome dell'uguaglianza si vogliono rompere tutti i legami vitali tra gli uomini, si tende ad annullare le comunità organiche nelle quali la persona umana alimenta il proprio spirito e trova la sua giusta dislocazione.

Non c'è da sorprendersi, perciò, se lo Stato di oggi

è senza forza e prestigio, senza spina dorsale, e lascia libero corso a tutte le licenze, alla corruzione, alla speculazione ed ai moti sovvertitori che attentano alle libertà essenziali dell'uomo: come, per citarne qualcuna, l'educazione dei figli e la proprietà privata. Ai nostri giorni un genitore non può educare i figli secondo gli stessi principi che furono alla base della sua formazione. E la scuola è diventata uno strumento di diseducazione, di inciviltà.

Valery dice che la politica è l'arte di impedire agli uomini di pensare. Ebbene io credo che l'odierna decadenza non sarebbe così avanzata senza questo straordinario progresso tecnico, senza questa economia del benessere che ne deriva e che permette agli uomini di comportarsi da parassiti, dedicandosi alla sovversione. Il progresso tecnico ha finito per togliere all'uomo lo spirito d'iniziativa e lo ha reso abulico. E questa è la condizione ideale per l'affermazione del totalitarismo più assoluto, della tirannia più spietata. Il cesarismo di oggi è rappresentato dalla tecnocrazia che impedisce all'uomo di operare e di realizzarsi.

Come rimediare a tale situazione? Non ho ricette precise né programmi. Comunque ci sono tre punti sui quali noi dobibamo basarci, senza farci soverchie illusioni e senza sottovalutare le difficoltà che ci si presentano.

Innanzitutto, bisogna ristabilire in noi la gerarchia interna, vale a dire salvare la libertà obbedendo all'appello di quello che vi è di meglio in noi. La vera rivoluzione comincia da noi stessi, non ce ne dimentichiamo. C'è una pagina di Simone Weil illuminante in questo senso. Il disordine sociale è una conseguenza del disordine che è in ognuno di noi.

Successivamente, dobbiamo compiere un'opera di restaurazione della famiglia e dell'impresa, i due centri dove l'uomo esplica la sua personalità e in cui deve trovare, pertanto, un clima spirituale favorevole. Restaurare la famiglia e l'impresa significa evitare quelle desolanti condizioni di solitudine in cui versano tante creature del

nostro tempo. Mai come in questo momento, in cui si parla tanto e con tanta ipocrisia di « solidarietà planetaria », è apparso così insopportabile lo scandalo della solitudine. Occorre, quindi, come è stato già detto nel corso di questo Congresso, creare piccoli gruppi in cui gli uomini si ritrovino e si riconoscano. Bisogna sciogliere le masse che ci stanno schiacciando e mettere dei piccoli gruppi al loro posto. Le masse sono un fatto brutale, disumano.

Infine, il terzo dovere consiste nell'agire per rimettere lo Stato al suo posto e per dare un giusto orientamento alla libertà. Lo Stato deve tornare ad essere elemento di sicurezza e di equilibrio, perciò deve riacquistare forza e severità. Uno Stato che compia il suo dovere chiedendo e ottenendo che tutti compiano il proprio.

In altre parole tutto può riassumersi brevemente così: No alla democrazia e sì al popolo; al popolo reale che è oppresso dalla democrazia, da quella democrazia di cui si è parlato tanto a lungo. Péguy ha detto che vi è una sola maniera di non essere democratici ed è quella di essere popolo. Questa verità andrebbe meditata a lungo.

Come avrete notato, non è un programma che vi ho esposto. Ho tracciato soltanto alcune linee lungo le quali sarebbe opportuno muoversi. Ricordiamoci in ogni caso che non possiamo salvare la libertà se non le diamo uno scopo degno di lei. E la libertà per vivere, per svilupparsi, ha bisogno non della nutrizione artificiale che offre il progresso, ma del cibo schietto dell'anima. La tecnocrazia si è rilevata un ostacolo per la libertà. Il seme della libertà deve essere coltivato da ognuno di noi. Noi dobbiamo sentire che ne siamo responsabili in tutti i settori, ad ogni livello; noi dobbiamo essere dei portatori di questo seme e non lasciarci addormentare dalla vita artificiale che ci viene imposta. Concluderò con un apologo. Non è nemmeno un apologo, è una storia. La racconto sempre perché è impressionante. Delle faraone erano state allevate artificialmente. Non cam-

minavano mai, non volavano mai, perché, non ne avevano bisogno; si dava loro un cibo speciale, molto ben preparato e dosato in modo che le povere bestie non sentissero la fame. Il cibo arrivava ogni giorno con un camion. La neve impedì al camion per un certo periodo di portare i rifornimenti cosicché, per non farle morire di fame, si tentò di nutrirle tradizionalmente con grano, orzo, granturco. Ebbene, queste faraone — è una storia vera — abituate al nutrimento artificiale, hanno rifiutato il grano e sono morte di fame davanti alle greppie piene. Possiamo dichiararle martiri del progresso.

Io credo che la specie umana debba trarre da questo un grande insegnamento. Si è perso il gusto della libertà e dell'ubbidienza come si è perduto il gusto dei cibi genuini. Questa è disgrazia grave.

Quel che è stato detto, affermato nel nostro convegno costituisce un sano nutrimento per lo spirito. L'augurio è che tale nutrimento ci ridia quell'energia necessaria per realizzare l'opera che intediamo svolgere.

Emilio Bussi

PAROLE DI COMMIATO

Dopo la brillantissima conferenza del professor Thibon, i lavori del Congresso sono giunti alla fine e noi stiamo per tornare alle nostre case. Ma prima, come presidente della Fondazione, debbo ringraziare tutti coloro che con la loro adesione hanno onorato l'invito loro rivolto dalla Fondazione Volpe. E qui mancherei ad un dovere se non ricordassi e non ringraziassi coloro che con la loro opera silenziosa e fattiva hanno organizzato la parte materiale del Congresso: voglio riferirmi al dottor De Mattei e alla dottoressa Belfiori che spero siano qui presenti.

Prima di separarci penso sia giusto che ci rivolgiamo una domanda: possiamo esser noi contenti e soddisfatti dei lavori compiuti e dei risultati conseguiti?

Ritengo di poter dire che al quesito si debba dare una risposta nettamente affermativa. La molteplicità delle nazioni qui rappresentate, il valore e la fama degli intervenuti, il numero delle relazioni, la dignità della materia svolta e l'approfondimento dei temi che sono stati trattati, ci legittimano a dire che questo convegno si è posto in primo piano fra gli avvenimenti culturali e politici di questi giorni.

Noi non dobbiamo aver paura di adoperare questa parola « politici », perché mentre le forze di sinistra ed eversive, di qualsiasi colore, tendono a distruggere, per

scopi che noi ben sappiamo, ogni principio di autorità legittima — compreso quello che deriva dall'autorità della scienza che vogliono rendere ancella e direi mancipia della politica — i risultati dei lavori da noi compiuti ci danno il diritto di affermare che è la politica che deve essere il riflesso della cultura. Ed un incoraggiamento a questo modo di pensare ci viene, signori, dal fatto che noi abbiamo potuto notare in questi giorni che un folto stuolo di giovani ha frequentato queste tornate. E ce ne dobbiamo compiacere perché noi, voglio dire coloro che hanno la mia età, siamo lo specchio del passato, quel passato bene inteso in ordine al quale noi non abbiamo niente da rimproverarci e del quale anzi siamo fieri ed orgogliosi; essi, quei giovani, sono la speranza del futuro e l'alba del domani. Ad essi — e risulta dai lavori compiuti in questi giorni — noi affidiamo un patrimonio di idee e di ideali, di forme di azione e di modi di pensare e di agire che fanno bella e sacra e santa la vita e degna di essere vissuta. Essi, i giovani, manterranno questo patrimonio e ne saranno, io sono sicuro, ancora più che i fedeli custodi, gli infaticabili apostoli.

Con questi pensieri, Signori, io chiudo ufficialmente i lavori del Convegno romano della Fondazione Volpe, annunciando però che il successo di questo Convegno già fa pensare che sia opportuno — quando e dove verrà deciso più avanti — di tenerne un secondo su un problema altrettanto fondamentale della nostra epoca: sul contrasto, cioè fra lo strapotere dello Stato e la situazione dell'individuo che è veramente drammatica.

HANNO PARTECIPATO AI LAVORI

CAMILLE BÉGUÉ - Professore di diritto all'Università di Tunisi, membro del Parlamento europeo, è autore di numerosi studi di carattere economico, politico e letterario.

EMILIO BUSSI - Ordinario di Storia del Diritto Italiano all'Università di Modena, presso la quale è Decano della Facoltà di Giurisprudenza. Si è dedicato alla germanistica dopo aver fatto per venti anni professione di orientalismo. Ha pubblicato numerose opere in italiano e in tedesco.

RICHARD D'ASSIER DE BOISREDON - E' presidente della Fondazione Gioacchino Volpe. Ingegnere della Ecole Centrale di Parigi e Vice-presidente del Centre d'Etudes des Entreprises. Studioso di problemi di organizzazione del lavoro.

MARCEL DE CORTE - Professore di Filosofia dell'Università di Liegi, è uno dei maggiori filosofi cattolici viventi. Tra le sue opere tradotte in italiano « La grande eresia », «La fenomenologia dell'autodistruttore », « L'Intelligenza in pericolo di morte ».

FILIPPO DELPINO - Laureato in Lettere e specializzato in Archeologia, studioso di problemi di preistoria e protostoria, ha pubblicato diversi saggi specialistici.

ADALBERT ERLER - Professore emerito di Storia del diritto dell'Università di Francoforte, è autore di numerose pubblicazione scientifiche di carattere storico-giuridico.

MARINO GENTILE - Filosofo e storico della filosofia, è attualmente professore ordinario all'Università di Padova. Accademico dei Lincei, ha dato contributi originali alla storia della filosofia sia antica che moderna.

FAUSTO GIANFRANCESCHI - Giornalista e scrittore, cura la terza pagina e la pagina-libri di un grande quotidiano romano e dirige la rivista culturale « Intervento».

FRANCESCO GRISI - Scrittore, Segretario generale del Sindacato Liberi Scrittori Italiani. Fra le pubblicazioni ricordiamo « Incontri con i contemporanei » e « Cronaca di una distrazione ».

VINTILA HORIA - Romanziere di fama internazionale, ha vinto il Prix Goncourt nel 1960 per il suo romanzo « Dio è nato in esilio ». Dirige a Madrid la rivista di cibernetica e futurologia « Futuro Presente ».

ERIK VON KUEHNELT-LEDDHIN - Studioso di filosofia politica ha viaggiato in tutto il mondo alternando l'attività giornalistica all'insegnamento universitario. E' tradotto in Italia il suo « L'errore democratico ».

ARMIN MOHLER - Professore di Scienza Politica all'Università di Innsbruck, è autore tra l'altro di un fondamentale studio su « La Rivoluzione Conservatrice in Germania ».

PIER FRANCESCO NISTRI - Esperto di questioni agrarie, è autore di alcune pubblicazioni sui problemi dell'agricoltura italiana e d'oltremare.

MASSIMO PALLOTTINO - Professore di Etruscologia dell'Università di Roma, Accademico dei Lincei, è autore di studi fondamentali nel campo dell'Etruscologia e dell'archeologia.

GIUSEPPE UGO PAPI - Professore emerito di Economia Politica, Accademico dei Lincei, è stato Rettore dell'Università di Roma e Presidente dell'Economic Association.

ETTORE PARATORE - Docente di Letteratura Latina all'Università di Roma, Accademico nazionale dei Lincei. Tra le numerosissime pubblicazioni « Storia della letteratura latina », « Storia del teatro latino », « Spigolature romane e romanesche ».

LOUIS SALLERON - Professore emerito di Economia Politica dell'Institut Catholique di Parigi. E' autore di importanti studi economico-sociali e religiosi. Recentemente è uscito in Italia « L'organizzazione del potere nell'impresa ».

MARCO TANGHERONI - Assistente di storia medioevale all'Università di Pisa, ha pubblicato numerosi saggi.

PIERO VASSALLO - Collaboratore di numerose riviste e quotidiani.

GUSTAVE THIBON - Scrittore e saggista. Tra le sue opere principali « Vita di Nietzsche », « Diagnosi » e « Ritorno al Reale ».

EUGEN WEBER - Professore di storia moderna all'Università di California. Fra le sue opere principali una storia dell'Action Française e uno studio su « La destra in Europa ».

194.180

INDICE

Prefazione Pag. 5

9 Aprile

PRIMA SEDUTA

Vintila Horia - *Parole d'apertura* » 17

M. De Corte - *Evoluzione e fondamento della nozione d'autorità* » 19

M. Tangheroni - *Il concetto d'autorità nel pensiero politico medioevale* (*Comunicazione*) » 56

SECONDA SEDUTA

A. Erler - *L'autorità nel diritto* » 69

A. Mohler - *I mass-media come surrogato dell'autorità* » 81

10 Aprile

TERZA SEDUTA

E. von Kuehnelt Leddhin - *Democrazia e autorità* » 91

C. Bégué - *Autorità e Libertà nella Costituzione greca* » 127

E. Weber - *Autorità e necessità* » 145

QUARTA SEDUTA - Parte prima

M. Pallottino - *L'autorità nella ricerca scientifica* » 161

Interventi di:

F. Delpino » 168

P. Vassallo » 170

E. Paratore » 172

M. Pallottino - Conclusione » 176

QUARTA SEDUTA - Parte seconda

V. Horia - *L'autorità nella letteratura* » 181

Interventi di:

F. Gianfranceschi » 194

F. Grisi » 194

F. Gianfranceschi - Conclusione » 198

M. Gentile - *La filosofia e il principio d'autorità* » 199

11 Aprile

QUINTA SEDUTA

R. d'Assier de Boisredon - *L'autorità nell'impresa* » 205

L. Salleron - *L'autorità nell'economia* » 219

G. U. Papi - *La libertà dell'impresa privata e pubblica* » 241

P. F. Nistri - *Autorità e Libertà nello sviluppo economico del Giappone* (*Comunicazione*) » 254

SESTA SEDUTA

G. Thibon - *Autorità e Libertà* » 267

E. Bussi - *Parole di commiato* » 275

I partecipanti » 277

Finito di stampare nel 1974
per conto dell'Editore Volpe
dalle Arti Grafiche Pedanesi
00155 Roma Via Fontanesi, 12
Tel. 22 09 71